பழந்தமிழில் அமைப்பியல் மற்றும் குறியியல் ஆய்வுகள்

தமிழவன்



உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்
INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES

பழந்தமிழில் அமைப்பியல் மற்றும் குறியியல் ஆய்வுகள்

தமிழவன்



உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்
INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES
இரண்டாம் முதன்மைச் சாலை
மையத் தொழில்நுட்பப் பயிலக வளாகம்
தரமணி, சென்னை - 600 113

BIBLIOGRAPHICAL DATA

Title of the Book	:	Palantamilil amaippiyal marrum kuriyiyal āyvukaḷ
Author	:	Thamizhavan (Dr. S. Carlos) Professor (Retd.) Bangalore University, Bangalore
General Editor	:	Prof. Dr. K.A. Gunasekaran Director International Institute of Tamil Studies Tharamani, Chennai-600 113
Publisher & ©	:	International Institute of Tamil Studies II Main Road, C.I.T. Campus, Chennai-600 113 Ph: 22542992
Publication No.	:	627
Language	:	Tamil
Edition	:	First
Year of Publication	:	2009
Paper Used	:	18.6 Kg TNPL Maplitho
Size of the Book	:	1/8 Demy
Printing type used	:	10 Point
No. of Pages	:	viii + 136
No. of Copies	:	1200
Price	:	Rs. 45/- (Rupees Forty five Only)
Printed by	:	United Bind Graphics 189-D, Royapettah High Road Mylapore, Chennai - 600 004.
Subject	:	Structuralistic and Semiotic Studies in ancient Tamil Literature & Grammar

பேரா. முனைவர் கரு. அழ. குணசேகரன்
இயக்குநர்
உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்
சென்னை-600 113

அணிந்துரை

1980களில் 'ஸ்ட்ரக்சுரலிசம்' எனும் அமைப்பியல் குறித்து மேலைநாட்டாரின் கோட்பாட்டினைத் தமிழுக்கு அறிமுகமாக்கியவர்களுள் முதன்மையானவர் தமிழவன். அவர் எழுதியுள்ள இந்த நூல் பழந்தமிழ் இலக்கணம், உரை, மற்றும் பழைய இலக்கியத்தை மேற்கத்திய மொழியியல், அமைப்பியல், குறியியல் நோக்கில் அணுகிக் கண்டுள்ள புதிய கருத்துக்கள் கொண்ட கட்டுரைகள் அடங்கியவை ஆகும். இலக்கியத்தின் அடிப்படைகளில் மொழியியலின் அடிப்படைகள் உறவு கொண்டிருப்பது குறித்து இந்நூலில் பல்வேறு எடுத்துக் காட்டுகளுடன் விளக்கப்பட்டுள்ளது.

தொல்காப்பியம் பெயரியலில் சொன்மை, பொருண்மை பற்றிப் பேசும்போது பொருண்மை இருவகைப்படும் என்று கூறி ஒன்று, 'தெரிபுவேறு நிலையல்' என்றும் இன்னொன்று 'குறிப்பில் தோன்றல்' என்றும் கூறுகிறது. குறிப்பில் தோன்றல் பற்றிக் கூறும் போது அதனை நன்னூல் எட்டுவகையாகப் பிரிக்கிறது என எடுத்துக்காட்டி விளக்கியிருப்பது நூலாசிரியரின் ஆழ்ந்த புலமையினை எடுத்துக்காட்டுகிறது.

சொல்லாடல்கள் குறிகளால் (Sign) உருவானவை எனினும் குறிகளால் விஷயங்களைக் குறிப்பதைவிட அதிகம் பணி சொல்லாடல்களுக்கு உண்டு எனச் சொல்லாடல் குறித்த கட்டுரையில் கூறி விளக்குவது இலக்கியவாதிகளுக்கும் மொழியியலார்க்கும் கூடுதலாகச் சிந்திக்க முன்வைத்துள்ள ஆய்வுக்குரிய கருத்தாகும்.

நச்சினார்க்கினியரின் குறியியல் என்பதில் உரை என்பது ஒரு கலாச்சாரத்தை இன்னொரு கலாச்சாரத்தோடு இணைக்கும் கலாச்சார மாயமாதல் (Enculturalism) என்ற மானுடவியல் செயல்பாட்டால் உருவானதைத்தான் என நூலாசிரியர் விளக்கிச் சென்று பேச்சுமொழி குறித்தும், நெடுநெல்வாடை, திருமுருகாற்றுப்படை போன்ற இலக்கியங்களை ரோலான் பார்த்தேஷ், உளவியல் நிபுணர் ஃபிராய்ட் போன்றோரைத் துணை கொண்டும் விளக்கியுள்ளார். மேலும் குறியீடு செய்யுள் வழக்கு (புனைவு) அர்த்தம் உலகவழக்கு அதாவது எதார்த்தம், நடைமுறை

எனுமாறு கூறி உலகவழக்கு என்பது உள்ளுணர்வு, அதாவது உளவியல், இதனை அனுபவத்தின் அடிப்படை என்கிறது என நுட்பமாகக் குறியீடு குறித்து விளக்குகிறார்.

பியர்ஸ், மில்டன், சிங்கர், டேவிட் சில்வர்மன், ரோமன் யாக்கப்சென் போன்ற பலரின் எடுத்துக்காட்டுகளை நமது தமிழ்ச் செய்யுள் மற்றும் மொழியாடல்களை முன்வைத்து விளக்குகிறார். பேச்சுக்கும் எழுத்துக்கும் உள்ள வேறுபாடு, சொல்லாடல்கள், பிரதிகளின் உரைகள், செய்யுள்கள் எனப்பல நிலைகளில் சான்றுகள் காட்டிக் குறி, குறியீடு, இடுகுறிச் சிந்தனை என மொழியியல் இலக்கியம் வழி உரத்த சிந்தனை செய்திடவும், பன்னாட்டு மொழிச் சிந்தனையாளர்களுடன் ஒப்பீடு செய்து அறிந்து ஆய்வுச் சிந்தனை கொள்ள இந்த நூல் பெரிதும் துணை செய்கிறது. தமிழ் மொழி குறித்த கூடுதல் சிந்தனைக்கு இது வழி வகுக்கும். தமிழர்க்குப் பிற தளங்களில் நின்று தமிழாய்வு செய்திட இந்நூல் அடி எடுத்துக் கொடுக்க வல்லது. நூலாசிரியர் தமிழ் உலகில் நன்றியுடன் நினைவுகொள்ளத்தக்கவர். பாராட்டுக்கள்.

இந்நிறுவன வளர்ச்சிக்கு ஆக்கமும் ஊக்கமும் அளித்து வருவதோடு தம் தனிப்பட்ட அக்கறையையும் காட்டிவரும் **நிறுவனத் தலைவரும் தமிழக அரசின் முதல்வருமான மாண்புமிகு டாக்டர் கலைஞர்** அவர்களுக்குத் தமிழுலகம் என்றும் நன்றிக்கடன்பட்டுள்ளது.

தமிழ்ப்பணிகளுக்கு ஆற்றுப்படுத்தி வரும் **மாண்புமிகு தமிழக நிதியமைச்சர் பேராசிரியர் க. அன்பழகன்** அவர்களுக்கு எம் நன்றி என்றும் உரியது.

நிறுவனச் செயல்பாட்டுக்கு உறுதுணையாக இருந்துவரும் **தமிழ் வளர்ச்சி, அறநிலையம் மற்றும் செய்தித் துறை அரசுச் செயலாளர் திரு க. முத்துசாமி இ.ஆ.ப.** அவர்களுக்கும் நன்றி.

உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனத்தில் நிறுவப்பெற்றுள்ள பல அறக்கட்டளைகளில் காலத்தால் முற்பட்டதான டாக்டர் மு.வ. பெயரில் பலரால் நிறுவப்பெற்றுள்ள இந்த அறக்கட்டளையின் 12ஆம் சொற்பொழிவு இது. இப்பொழிவன்றே அதன் எழுத்துரு நூலாக அச்சிடப்பெற்று வெளியிடப்படுவதும் பாராட்டுக்குரியது.

இச்சொற்பொழிவு நூலைச் செம்மையாகப் பதிப்பித்தும் மெய்ப்புத் திருத்தமும் செய்த இந்நிறுவனப் பணியாளர் முனைவர் ஆ. தசரதன் அவர்களுக்கும், கணியச்சிட்ட திருமதி பா. கௌசல்யா அவர்களுக்கும், அழகுற அச்சிட்டுத் தந்த யுனைடெட் பைண்ட் கிராபிக்ஸ் நிறுவனத்தாருக்கும் பாராட்டுகள்.

இயக்குநர்

ஆசிரியரைப் பற்றி.....

தமிழவன் பெங்களூர் பல்கலைக்கழகத்தில் தமிழ்ப் பேராசிரியராகப் பணியாற்றியவர்.

திராவிடப் பல்கலைக் கழகத்தில் தமிழ்த்துறைத் தலைவராகப் பணியாற்றியவர்.

சாகித்திய அக்காதெமியின் மொழிபெயர்ப்புத் துறையில் இயக்குநராகச் செயலாற்றியுள்ளார்.

2001இலிருந்து 2005 வரை வார்ஸா பல்கலைக் கழகத்தில் தமிழ்ப் பேராசிரியராகக் கடமையாற்றியவர்.

தமிழ்த் திறனாய்விலும் நாவல் படைப்பிலும் ஈடுபாடுள்ளவர்.

முன்னுரை

இந்நூலில் நான்கு கட்டுரைகள் உள்ளன. நான்காவது கட்டுரை குறுநூல் அளவு நீண்டது. இந்த நான்கு ஆய்வுகளும் சமீபகாலத்தில் மேற்கில் பரவியுள்ள அமைப்பியல், குறியியல் போன்ற துறைகளின் மையக்கருத்துக்களையும் தமிழில் உள்ள கருத்துக்களையும் ஒப்பிடுகின்றன. முக்கியமாகப் பழந்தமிழ் இலக்கணம், உரை மற்றும் பழைய இலக்கியத்தை மேற்கத்திய மொழியியல், அமைப்பியல், குறியியல் நோக்கில் அணுகும்போது புதிய கருத்துக்கள் தோன்ற வழியுண்டாகும் என்பதனை இக்கட்டுரைகள் விளக்குகின்றன.

கடந்த சுமார் 20 ஆண்டுகளில் நிகழ்ந்துள்ள புதிய ஆய்வுகள் பற்றிய அறிமுகம் ஆய்வாளர்களுக்கும் மாணவர்களுக்கும் போய்ச் சேரவேண்டுமென்பது என் ஆசை. இந் நூல் அந்த ஆசையை நிறைவு செய்கிறதென்று கருதுகிறேன்.

நிறுவன இயக்குநர் குணசேகரன் அவர்கள் இதுபோன்ற ஆய்வுகளில் காட்டும் ஆர்வத்தால் இந்நூல் இந்த வடிவில் வருகிறது. அவருக்கு நன்றி.

பெங்களூர் தமிழவன்

உள்ளே

மொழியியலும் இலக்கியமும்

மொழியியல் ஆய்வுமுறையைப் பிற துறைகளுக்கும் பயன்படுத்துவது பற்றி லெவி ஸ்ராஸ் இவ்வாறு கூறுகிறார் :

> *மொழியியல் ஒரு சமூகவிஞ்ஞானம். எனினும் பிற சமூக விஞ்ஞானங்களுக்கிடையில் மொழியியலுக்குத் தனி இடம் உள்ளது. ஏனென்றால் இது பிற சமூக விஞ்ஞானங் களைவிடச் சற்று மேம்பட்டது. மொழியியலில்தான் இது வரை உள்ளதில் மிக அதிகம் வளர்ச்சி நடைபெற்றுள்ளது. எனவேதான் இது பிற சமூக விஞ்ஞானங்களைவிட வளர்ச்சி பெற்றதாகிறது. இதுதான் உண்மையான விஞ்ஞானம் என்றும் கூறலாம். ஏனெனில் சோதித்துப் பார்க்கும் முறையும், அலசலுக்குட்படுத்தப்படும் தரவு களைப் பற்றிய அறிவும் இத்துறையில்தான் உண்டு.*

அவரது "அமைப்பியல் மானுடவியல்" என்ற நூலில் வரும் 'மொழியியலிலும் மானுடவியலிலும் அமைப்பியல் ஆய்வு' என்ற கட்டுரையில் இவ்வாறு குறிப்பிட்டுள்ளார். லெவி ஸ்ராஸின் கூற்றுக்களை நுணுகிப்பார்த்து அதன் விசேஷ அம்சங்களைத் தனிப்படுத்தி ஏன் இவர் கருத்துக்கள் சமூகவிஞ்ஞானங்களின் தலைகீழ் மாற்றத்துக்கு வழிவகுத்தன என்றெல்லாம் பார்க்க வேண்டும். அதற்குமுன் மொழியியலின் வேறொரு பிரிவு பற்றிக் கூறவேண்டும்.

இந்த வேறொரு வகை மொழியியல் மற்றும் மொழி பற்றிய சிந்தனை, மொழியைக் கருவியாகப் பார்ப்பதாகும். அதாவது இலக்கியத்தின் ஊடகம் இங்குக் கவனம் பெறுகிறது. இலக்கியத் துவம் கூடச் சிலவேளை இச்சிந்தனையாளர்களிடம் மொழியாகச் சிறுமைப்படுகிறது. மொழியைக் கருவியாகப் பார்ப்பவர்களே நடையியல் என்ற துறையைச் சார்ந்தவர்களாவர் என்பார் த்சேவதன் தொதராவ் (Tzeveten Todorov). எனவே நடையியல் துறை சார்ந்தவர்களும், இலக்கியத்தை மொழி என்னும் கருவி உட் பொதிந்து வைத்திருக்கிறது என்று கருதுகிறார்கள் என்றறிகிறோம். மேலும் இவர் நடையியல், இலக்கியத்திற்கும் மொழியியலுக்கும் இடையில் உள்ள எல்லைப்பிரதேசத்தில் காணப்படும் ஒன்றாகும் என்றும் கூறுவது கவனத்துக்குரியதாகும்.[1]

எனவே லெவி ஸ்ராஸ் மொழியியல் என்று கூறுவதற்கும், நடையியல் துறையைச் சார்ந்தவர்கள் மொழியியல் என்று கூறுவதற்கும் உள்ள வேறுபாடு இங்கு வெளிப்படுகிறது. அதுபோலவே 'அமைப்பியல் மொழியியல்' என்று லெவி ஸ்ராஸ் கூறுவதற்கும், பிறமொழியியல் அறிஞர்கள் கூறுவதற்கும் வேறுபாடு உள்ளது. உதாரணமாக ஜோன் லயன் (John Lyon) தனது கட்டுரையாகிய 'அமைப்பியலும் மொழியியலும்' என்பதில் அமைப்பியல் மொழியியல் வாதிகள் என்று, இருவகையினர் உள்ளனர் என்று கூறி, இரு குழுவினரின் வித்தியாசங்களைத் தெளிவுபடுத்துகிறார்.[2]

ஜோன் லயன் கூற்றுப்படி ஒன்று மிகப்பிரபலமான அமெரிக்க மொழியியல். இது 1940களிலும் 50களிலும் புகழ்பெற்றது. இது புளும்பீல்டுக்குப் பிந்திய மொழியியல்பள்ளி. இக்குழுவினரின் உயர்பட்ச முயற்சியாக முனைகொண்ட கோட்பாடு "அமைப்பியல் மொழியியல் ஆய்வுமுறைகள்" (Methods in Structural Linguistics) என்ற ஸெல்லிக் ஹாரிஸின் புகழ்பெற்ற நூலிலே வெளிப்படுத்தப்பட்டிருக்கிறது. மேலும் ஜோன் லயன் இந்தப் பள்ளியின் மொழியியல் ஆய்வுமுறையாகச் சிலவற்றை வரிசைப்படுத்துகிறார். அவை :

1. ஆய்வுப்பொருளை அடிப்படையாகக் (Corpus based) கொண்டது. ஆகையால் பெர்டினன்ட் டி. சசூரின் 'லாங்' (langue) 'பரோல்' (parole) - ஐ ஏற்காது.
2. இது வகைப்படுத்தலைச் (taxonomic) சார்ந்தது.
3. பொருள் ஆராய்ச்சி இங்கு முக்கியமல்ல.
4. மொழியின் மேற்பரப்பை ஆய்வது.
5. சில விதிமுறைகளில் (inductive) இருந்து ஆய்வைத் தொடங்கலாம்.

ஜோன் லயன் இங்கு நோம் சொம்ஸ்கி இந்தப் பள்ளியிலிருந்து ஆய்வுப்பயிற்சி பெற்றவர் என்றும், பின்னர் இச்சிந்தனையை உதறிவிட்டுத் தன் பள்ளியை நிறுவியவர் என்றும் கூறுகிறார். மேலும் லயன், இந்த 'மொழியில் அமைப்பியல்' வேறொரு 'அமைப்பியல் மொழியியல்' பள்ளியிலிருந்து மாறுபட்டதென்று கூறி அந்த வேறொரு பள்ளி, பெர்டினன்ட் டி சசூர் என்பவரின் மொழியியல் சிந்தனைகளின்மீது கட்டப்பெற்றதென்கிறார். இப்பள்ளியினர் கீழ்க்கண்ட முக்கியச் சிந்தனைகளைக் கொண்டிருந்தனர்.

1. மொழி எழுத்தாலும் ஒலியாலும் ஆனது. அதாவது மொழி அடையாளக்குறி (sign)களால் ஆனது. குறிக்கும் அது சுட்டும் பொருளுக்கும் (object) இடுகுறி உறவே உண்டு.

2. மொழி (லாங்) பேச்சின் (பரோல்) மூலம் வெளிப்படும் போது தொடர்பாட்டு (syntagmatic) உறவும் வாய்பாட்டு (paradigmatic) உறவும் கொண்டிருக்கும்.

3. மொழியின் அடையாளக்குறிகள் இருதளங்களில் இயங்கும்; ஒன்று சப்தத்தளம் (signifier): இன்னொன்று பொருள்தளம் (signified).

4. இருமொழி அம்சங்களின் காலமாறுபாடு என்பது இரண்டாம் அம்சம் முதல் அம்சத்திலிருந்து சில தொடர்பாட்டுத் தளங்களில் சஞ்சரித்ததேயாகும்.

இவ்வாறு இதுவரை இருவகை அமைப்பியல் மொழியியல் குழுக்கள் இருந்ததையும், அவற்றின் பண்பும் அடிப்படையும் பற்றியும் அறிந்தோம். அதாவது முதல் பள்ளி, மொழியை ஒரு பொருளாய் ஆய்ந்தது; இது இயற்கை விஞ்ஞானியின் ஆய்வுநெறி. சசூர் வழியில் ரோமன் யாக்கப்ஸன், ஹெம்ஸ்லேவ் போன்றோரின் ஆய்வு, மொழியை ஒரு ஆய்வுப்பொருளாய்ப் பார்க்காது ஓர் ஆய்வு 'மாதிரி' (model) யாகப் பார்ப்பது. இயற்கையாகப் பார்க்காததால் 'மாதிரி' என்பது ஓர் இயல்பு அற்றதாகிறது. எங்கும் பொருந்து வதாகிறது. ஒரு துறையின் ஆய்வுமுறை எளிதாய் இன்னொரு துறைக்குப் பயன்படுவதாகிறது.

இவ்வாறு இந்த இரண்டாம் பள்ளியினர் மொழியை ஒரு 'மாதிரி'யாகப் பார்ப்பதற்கு அவர்களிடம் இருந்த 'மொழி என்பது குறிகளின் தொகுப்பே' என்ற அறிவு காரணமாயிற்று. எனவே மொழியியல் என்பது குறிகள் பற்றிய ஒரு புதுவகை விஞ்ஞானம் என்ற கருத்து அடுத்தபடி தோன்றியது. பெர்டினன்ட் டி சசூர் தன்காலத்திலேயே குறியியல் என்று ஒரு புதுவிஞ்ஞானம் வரப்போகிறது என்று ஆரூடம் கூறினாலும் பலதுறைகளின் கவனம் இத்துறைமீது திரும்பியது மிகவும் பிந்திய காலத்தில்தான். லெவி ஸ்ராஸ் தன் துறையான மானுடவியல்கூட இந்தக் குறியியல் (semiotics) என்ற துறையின் ஒரு கிளையே என்று ஒரு கட்டத்தில் கூறினார். மானுடவியல் மூலம் ஆய்வுக்குட்படுத்தும் பொருள், மனிதன் சம்பந்தப்பட்ட குறிகள் என்பது இதன் பொருள். குறியியலின் தோற்றமும் பரவலும் பிற சமூக விஞ்ஞானத் துறைகளும்கூடக் குறிகளாய்த் தம்மை அணுகும் முறையை ஊக்கப்படுத்த வழிவைத்தன. பின்பு தத்துவவாதியான சி.எஸ்.பியர்ஸ் (Pierce) என்ற அமெரிக்கர் குறியியலைத் தன் வழியில்

வளர்த்தெடுத்தார். இவ்வாறு தொதரோவ் கூறுவதுபோல் மொழியியல்தன்னைக் குறுக்கலுக்கும் எளிமைப் படுத்தலுக்கும் உட்படுத்தியபடியே புது ஆய்வுக்கு வழிவகுத்தது. ஏனெனில் எல்லா விஞ்ஞானங்களும் இவ்விருவிதக் குறுக்கல்கள் வழிதான் செயல்படுகின்றன. இவ்வாறு இங்கு நாம் கண்ட அமைப்புக்களும் குறிகளும் மொழிச்செயல் என்ற மனித நடவடிக்கை ஒன்றை விஞ்ஞானமாகக் கட்டமைத்திருக்கிறது. மனித நுட்பம், மனித உணர்வு போன்ற அகமுறைகள் இவ்வறு புறவயமாக்கப் பட்டிருக்கின்றன. எனவேதான் லூயி ஹெம்லேவ் (Luis Hjelmslev) மொழியின் ஆய்வுப் பொருள் (object of language) என்பது நுட்பமான சில மொழியியல் கூறுகளே என்று சொன்னார்.[3]

இப்போது 'மொழியில் அமைப்பியல்' என்ற மகுடத்துடன் உலகம் முழுதும் பரவிய அமெரிக்க வகைப்பட்ட மொழியியல் சிந்தனைதான் ஒரே வகை சிந்தனை என்ற தப்பெண்ணம் விலகுகிறது. அதிகமான மொழியியல் பிரக்ஞை தமிழகக் கல்வித்துறைகளில் இன்று காணப்படும் சூழலில் வேறு ஒரு மொழியியல் அமைப்பியல் உள்ளது என்ற சுட்டிக்காட்டல் தேவையான ஒன்று.

இப்போது இலக்கியத்தின் அடிப்படைகளில் மொழியியலின் அடிப்படைகள் உறவு கொண்டிருப்பது விளங்குகிறது. பல்வேறு முறைகளில் மொழியியலும் இலக்கியமும் நெருங்கி வருவதும் தெரிகிறது. ஜெராட் ஜெனி (Gerard Genette) என்பவர் இலக்கியம், மொழியாலும் அமைந்திருப்பதால் ஒரு மொழியியல் அணுகலுக்கே உரிய விஷயம் என்கிறார். ஒலியும், வடிவமும், சொல்லும், சொற்பிரயோகமும் (phrase) தான் மொழியியல்வாதிக்கும் மொழிநூலாளனுக்கும் (philologist) உரிய விஷயங்கள். இந்தப் போக்கின் விளைவாலேயே ரஷ்ய உருவவியல்வாதிகள் இலக்கியத்தை ஒரு கிளைமொழி ஆராய்ச்சியால் அணுகிவிடலாம் என்று கூறினார்கள். இவ்வாறு மொழியியல் மிக அதிகமான இறுக்கத் திற்கு ஆட்பட்டுப் புதிய எண்ணத்திற்கு ஆதரவு தராதிருந்தபோது அதிகம் சுதந்திரம் தரும் லெவி ஸ்ராஸின் "பிரிக்கோலேஜ்" என்ற சித்தாந்தம் இலக்கியத்திற்கும் பயன்படும் என்ற கருத்து தோன்றியது. "பிரிக்கோலேஜ்" என்பதை மரபு விஞ்ஞானத்திற்கு ஒப்புமைப் படுத்தினார் லெவி ஸ்ராஸ். இஞ்சினியரும் தட்டுமுட்டுச் சாமான் வேலைபார்ப்பவனும் இங்கு ஒப்பிடப்பட்டு, தட்டுமுட்டு ஆசாமி, எந்தக் கருவியும் இல்லாது உடனடி ஏதாவது ஒன்றைக் கருவியாகப் பயன்படுத்திச் செய்யவேண்டியதைச் செய்து முடித்து விடுகிறான். இது போல் படைப்பு ஒரு மொழி; அதன்மீது நடத்தப்படும் விமரிசனமும் ஒரு மொழி. விமரிசனம் இப்படி ஒரு மொழியின் -

மொழி (Meta-language) யாகிவிடுகிறது. இவ்வாறு படைப்பை ஒரு மொழியாக அணுகும்போது இந்த அணுகலில் மொழியியல் இதுவரை மொழியை விளக்க ஏற்படுத்திய கருத்தாக்கங்களும் விளக்கங்களும் வியாக்கியானங்களும் இனியும் பயன்படும் என்று எதிர்பார்க்க முடியாது. உதாரணத்திற்கு, மொழியியல் அறிஞர் என்று உலகமே ஏற்றுக் கொண்டாடும் ரோமன் யாக்கப்ஸனின் ஒரு கூற்றை ஜெராட் ஜெனி கவனத்திற்குக் கொண்டு வருகிறார்:

> கவிதை சந்தேகமில்லாமல் மீண்டும் மீண்டும் வரும் ஒலி வடிவம் (phonetic figure) தான்; ஆனால் அது மட்டுமே இல்லை..... வாலரி என்னும் கவிஞன் சொல்வதுபோல் கவிதை, ஒலிக்கும் அர்த்தத்துக்குமிடையிலான ஒரு மிக நீண்ட தயக்கம் (poem is a prolonged hesitation between the sound and the significance) ஆகும். வாலரியின் கூற்று, ஒலியாய்க் கவிதையைப் பிரிப்பதைவிட மிகக்கூடிய உண்மையையும் விஞ்ஞானத்தையும் கொண்டுள்ளது.[4]

ஜெராட் ஜெனி மிகுந்த குணரூபப்படுத்தலுக்கு ஆய்வு முறையை உட்படுத்துகிறார் என்று சொல்லித் தெரிய வேண்டிய தில்லை. இதைவிட அதிக உறுதிப்பாட்டுடன் பிற மொழியியல் கருத்தமைவுகள் இலக்கியத்தை அணுகுகின்றன. எனினும் ஜெராட் ஜெனி அவர்களின் குணரூபப்படுத்தல் (abstract) மிகுந்த சுதந்திரத்தை விமரிசகனுக்குக் கொடுக்கிறது. கணித சூத்திரங்கள் போல் மொழியியல் சூத்திரங்களைக் கவிதைக்குப் பொருத்து கிறவர்கள் அதிகம் இருக்கும் சூழலில் ஜெனியின் கருத்து மிகுந்த பயன் உள்ளது. எனினும் மேற்குறிப்பிட்ட ஜெனியின் கட்டுரை செய்பாட்டுத்திறனாய்வை ஒரு கவிதையையோ, நாவலையையோ வைத்துச் செய்யப்படவில்லை. அதனால் இவ்விஷயம் பற்றி அதிகம் பேசாமல் அடுத்த விதமான மொழியியல் ஆய்வுமுறைக்குச் செல்வோம்.

ரோமன் யாக்கப்ஸனும் லெவி ஸ்ராஸும் சேர்ந்து பிரெஞ்சுக் கவிஞர் சார்லஸ் பாதெலயரின் 'பூனைகள்' என்ற கவிதையை இலக்கியரீதியாய் அணுகியுள்ளனர். யாக்கப்ஸன் கவிதை இலக்கியத்தில் ஈடுபாடுள்ள கறாரான ஒரு மொழியியல்வாதி. லெவி ஸ்ராஸ் தத்துவப் பின்புலம் கொண்ட மானுடவியல்வாதி. இருவரும் சேர்ந்து அதுவும் அவர்களின் துறையல்ல என்று கருதப்பட்ட கவிதையை அணுகி எழுதியுள்ள கட்டுரை மிகவும் புகழ்பெற்றது. கவிதையின் ஒலியமைப்பை ஆய்ந்து கவிதையின் கவித்துவக் கட்டமைப்புடன் ஒலியமைப்புக்குத் தொடர்பு உள்ளது என்று விளக்கியுள்ளனர் இருவரும். இலக்கியம் முறைமைப்பட்ட ஆய்வுக்குப் புறம்பானது என்று கருதும் சிலரின் அறியாமையை இவர்கள் செயல்ரீதியாகச் சுட்டிக்காட்டினர் என்று

கருதலாம். ஒருவித இருமைக்கோட்பாடு (binary principle) கவிதையின் மொழி இலக்கண அமைப்பில்கூட அமைந்திருந்ததைக் காட்டினார்கள் இருவரும். இவ்விதமாய்க் கவிதைக்குள் ஒரு வளர்ச்சியிருப்பதையும் கவிதை ஒருவித எதார்த்தத்திலிருந்து (real) எதார்த்தமற்ற தளத்திற்கு நகர்வதையும் சுட்டினர். ரோமன் யாக்கப்ஸன் ரஷ்யாவிலிருந்து அமெரிக்காவிற்குக் குடியேறியவர் என்பதையும் ரஷ்யாவில் வடிவவியல் ஆராய்ச்சிக் குழுக்களில் மிகுந்த ஈடுபாடு காட்டியவர் என்பதையும் புரிந்துகொண்டால் அவருடைய இந்த ஆராய்ச்சியின் அடிப்படையில் உள்ள வடிவச் சிந்தனையை நாம் உணரமுடியும்.

முதலில் பார்த்த ஜெராட் ஜெனியின் மொழிபற்றிய எண்ணங்கள் ஒருவிதம் என்றால் ரோமன் யாக்கப்ஸன், லெவி ஸ்ராஸின் எண்ணங்கள் வேறுபட்டவை. இரண்டாமவரிடம் மொழி ஆய்வில் சற்று அதிகம் கறார்த் தன்மை காணப்படுகிறது.

மூன்றாவது முறையாக வேறு ஒரு அணுகல்முறை வருகிறது. அதுவும் யாக்கப்ஸனின் புகழ்பெற்ற மொழி ஆராய்ச்சி முறைதான். உளவியலில் கூட அம்முறை பயன்பட்டுப் பிரபலமானது. இங்கு இரண்டு சொல்லாட்சிகள் வருகின்றன. உருவகன் (Metaphor) என்பதொன்று. ஆகுபெயரன் என்பது (Metanymy) இன்னொன்று. இந்த இரண்டு கருத்தாக்கங்கள் மூலம் ரோமன் யாக்கப்ஸன் மனநிலை பிறழ்ந்த மொழிச் சிதைவுபெற்ற நோயாளிகளை இரண்டு வகையாகப் பார்க்க வகை செய்தார். அவர்களின் பேச்சு இருவிதமாய்ச் சிதைந்திருந்தன. ஒன்றில், சேர்க்கை நிலையில் (combination) ஒரு சொல் அடுத்துவரும் சொல்லோடு சேர்வதில் சிதைவு ஏற்பட்டிருக்கும். அல்லது ஒரு வாக்கியத்தில் வரும் சொற்கள் வேறொரு சொல்லுக்குப் பதிலாய் வரும் தேர்ந்தெடுப்பு நிலையில் சிதைவு (selection) ஏற்பட்டிருக்கும். இவ்வாறு பேச்சுச்சிதைவு, மொழியின் அடிப்படையில் அடையாளப்படுத்தப் பட்டது. 'தலைவர் மகிழ்ச்சியில் மிதந்தார்' என்ற வாக்கியத்தைத் 'தலைவர் மகிழ்ச்சியில் இருந்தார்' என்று கூறலாம். முதல் வாக்கியத்தின் 'மிதந்தார்' என்பதும் இரண்டாம் வாக்கியத்தின் 'இருந்தார்' என்பதும் ஒன்று இருக்க வேண்டிய இடத்தில் இன்னொன்று 'தேர்ந்து எடுக்கப்பட்டுள்ளது'. ஆனால் தலைவர்-மகிழ்ச்சியில்-இருந்தார் என்பதில் மூன்று வார்த்தைகளும் தத்தமக்குள் சேர்க்கை நிலையில் உறவு கொண்டுள்ளன.

'மிதந்தார்' என்று முடியும் வாக்கியம் உருவகன் தன்மையைக் கொண்டு விளங்குகிறது. ஆனால் 'தலை' கூட்டத்தில் இருந்தார் என்று தலைவருக்குத் 'தலை' என்ற ஒரு பகுதியை (part)

வைத்துப் பேசுவோமென்றால் இது ஆகுபெயரன் ஆகிவிடுகிறது. தமிழில் ஆகுபெயர் சற்று விரிவான உதாரணங்களைக் கொடுக்கும். எனவே Metanymy- ஆகுபெயரன் என இங்குக் குறிப்பிடப்படுகிறது. தமிழ் இலக்கணப் பிரச்சினைகளுக்குள் செல்லாமல் மொழியியல் கருத்துக்களை மட்டும் தொட்டுப்பேசுவோமானால் 'மிதந்தார்' என்று சொன்னவுடன் ஒரு கற்பனை அம்சம் கலந்துவிடுவது தெரிந்துவிடுகிறது. தலைவரின் மகிழ்ச்சி ஒரு கடல் அல்லது நீர்நிலை என்று நம் மனதில் படிமங்கள் உருவாகின்றன. கடல் என்பதோ நீர்நிலை என்பதோ சொல்லளவில் இல்லை என்றாலும்கூட 'மிதந்தார்' என்ற வினைச்சொல் தன் சேர்க்கை நிலைப் 'பெயர் களாய்'க் கடல், நீர்நிலை என்பவைகளை மனதில் கொணர்கின்றன. இது இப்படியே எங்கெங்கோ போகும். இதுதான் மொழியின் அதிஅற்புதச் செயல். மொழி வேறு ஒன்றை உணர்த்துகிறது. இது ஒரு மொழிகடந்த நிலை என்றால், 'தலைவர்' என்பதற்குத் 'தலை' என்ற குறி பயன்படுத்துவது இன்னொரு வகை மொழிகடந்த நிலை எனலாம். இவ்வாறு மொழிக்குள் வரும் நிலைகள் மற்றும் மொழிகடந்த நிலைகள் என்னும் இரு உலக சஞ்சாரமே மொழியின் மூலம் மனிதகுலம் மேற்கொள்ளும் செயல்.

தமிழ்மொழியில் சில மொழிகடந்த நிலைகள் உள்ளன. உதாரணம் தொகை. உருபுகள் தொக்கிநிற்கும் போதோ பண்புகள் தொக்கி நிற்கும்போதோ, இப்படி சில மொழி இடைவெளிகளை- மொழி என்ற வரையறைக்குள் வைக்கிறோம். 'மலர் போன்ற முகம்' என்ற உவமையை 'மலர்முகம்' என்று உவமைத்தொகையாக்கும் போது மொழி நிலை கடந்த கவிதை என்றும் கூறுகிறோம். அதாவது மொழிகடந்த நிலையாகிறது. இது ரோமன் யக்கப்ஸனுக்கு மொழிகடந்த நிலையாக (கவிதைமொழி) இருக்காது.

ரோமன் யாக்கப்ஸனின் ஆகுபெயர், உருவகன் சார்ந்த சிந்தனைகள் இந்த மொழிசார்ந்த நிலை, மொழிகடந்த நிலை (கவிதை) என்ற பாகுபாட்டை இங்கு நிராகரிக்கின்றன. அமைப்பியலில் நடந்த பெரிய சிந்தனைமாற்றம் கவிதையையும் கற்பனையையும்கூட மொழியாகப் பார்த்ததுதான். அல்லது மொழிபோலப் பார்த்ததுதான். மீண்டும் இக்கட்டுரை தொடங்கிய இடத்திற்கு வரவேண்டும். மொழியை உள்ளீடற்ற குறிகளின் தொகுப்பாய்ப் பார்த்ததன் தொடர்ச்சியாக இங்கும் பல்வேறு குறிகள் தத்தமக்குள் தொக்கியும் (இடைவெளி) தொடர்ந்தும் அமைவதைக் காண்கிறோம். தொக்கி நிற்கும் குறிகளில் சிலவற்றை மொழிவரம்புக்குள் கொண்டு வந்தும், வேறு சிலவற்றை மொழி வரம்புக்கு வெளியில் கொண்டுபோய் இது கவிதை, அல்லது அலங்காரம் சார்ந்தது என்றும் கூறுவது தர்க்கத்திற்குப் புறம்பானதாகிறது.

இங்குதான் மரபு என்ற கருத்தாக்கம் வருகிறது. மொழியியலில் வரலாற்று மொழியியல் ஆழ்ந்த அணுகலுக்குரியதாகிறது. இவை இங்கு நம் குறியல்ல என்பதால் இவ்விவாதத்தை விட்டுவிட்டு அடுத்த கருத்துக்குச் செல்வோம்.

தொல்காப்பியம் பெயரியலில் சொன்மை, பொருண்மை பற்றிப் பேசும்போது பொருண்மை இருவகைப்படும் என்று கூறி ஒன்று, 'தெரிபுவேறு நிலையல்' என்றும் இன்னொன்று 'குறிப்பில் தோன்றல்' என்றும் கூறுகிறது. குறிப்பில் தோன்றல்பற்றிக் கூறும்போது அதனை நன்னூல் எட்டு வகையாகப் பிரிக்கிறது.[5] அவை கீழ்வருவன:

1. ஒன்றுஒழிந்த பொதுச்சொல். பல பொருள்களுக்கும் உரிய பொதுச்சொல், ஒரு பொருளைவிட்டுத் தொடர்ந்து வரும் சொல்லின் மூலம் வேறு பொருளைச் சுட்டுவது. உ-ம்: 'ஆயிரம் மக்கள் பொருதார்' என்பதில் மக்கள் ஆண்களை மட்டும் சுட்டுவது.
2. விகாரம் : கரும்புவில் என்பதற்குப் பதில் 'கருப்புவில்' என்று செய்யுளில் வருவது.
3. தகுதி : செத்தாரைத் தூங்கினார் என்று கூறுவது.
4. ஆகுபெயர் : ஒன்றன் பெயர் அதனோடு தொடர்புடைய பிறிது ஒன்றிற்கு ஆகிவிடுவது.
5. அன்மொழி : இரண்டு சொற்கள் சேர்ந்து வேறு பொருளை உணர்த்துவது. உ-ம்: 'பொற்றொடி' என்பது பொன்னால் ஆன தொடி. பொற்றொடி வந்தாள் என்பது தொடி அணிந்த பெண்ணைக் குறிக்கும்.
6. வினைக்குறிப்பு: ஒரு சொல் பெயர்ச்சொல்போல் காணப்பட்டாலும் அதுவினைச்சொல் என்று குறிப்பால் அறிவது. 'அவன் பொன்னன்' என்பதில் பொன்னை உடையவன் எனக் குறிப்பால் அறியலாம்.
7. முதற்குறிப்பு: ஒரு செய்யுளின் அல்லது தொடரின் முதல் ஓரிரு சொற்களைக் கூற அனைத்தையும் குறிப்பது உ-ம்: 'அகரமுதல' என்பது முழுக் குறளையும் உணர்த்தும்.
8. தொகைக்குறிப்பு : ஒரு எண்ணுத் தொகையைக் குறித்த மாத்திரத்தில் முழுப்பொருளும் உணர்வது. உ-ம் நால்வர் என்பது சமயக் குரவர் நால்வரை உணர்த்துவது.

இவ்வாறு இந்த எட்டுவகைக் குறிப்பில் தோன்றல் என்ற பொருண்மையிலும் சொற்கள் தத்தம் பொருளைவிட்டு அவற்றோடு

தொடர்புடைய வேறு பொருளைத் தந்தன. தம்பொருளை விட்டு வேறு பொருளைக் குறிப்புணர்த்துவது ஆகுபெயரனின் (Metanymy) குணமாகும். 'தலை' என்பது தலைவரைக் குறித்ததுபோல. அதாவது ஒரு சொல் வேறு ஒரு சொல்லை உணர்த்துகிறது. இலக்கண விளக்கம், முத்துவீரியம், பிரயோகவிவேகம், நன்னூல் முதலியனவும் இவ்வகையிலேயே 'குறிப்பில் தோன்றல்' என்ற கருத்தாக்கத்தை விளக்குகின்றன. மொழியின் இடைவெளி சார்ந்ததாகவே இவை எல்லாம் அமைகின்றன. எனவே மொழிக்குள் உள்ள நிலைகளே இவை. மொழிகடந்த நிலை அல்ல என்றே கூறல் வேண்டும்.

'குறிப்பில் தோன்றலை' ஆ. சிவலிங்கனார் அவர்கள் உள்ளுறை உவமையுடன் இணைத்துச் சிந்திக்கிறார். இதனை "அகப்பொருள் செய்யுளில் வரும் தொடர் பொருளில் உள்ள குறிப்புப் பொருளுக்கு 'உள்ளுறை' என்ற பெயர் வைத்தனர்" என்கிறார்.[6]

ஏற்கெனவே நாம் பார்த்துள்ளதுபோல் உருவகன் என்பது ரோமன் யாக்கப்ஸனின் கூற்றுப்படி மொழியின் தேர்ந்தெடுப்புத் தளத்தை (Selection axis)ச் சார்ந்தது. இதனை வாய்பாட்டு மொழிச் செயல்முறை என்று ஏற்கெனவே பார்த்தோம். ஆகுபெயரன் எவ்வாறு சேர்க்கை நிலையில் மொழியைச் செயல்படுத்துகிறதோ அதுபோல் உருவகன் வேறு வகையாகச் செயல்படுகிறது. 'நீ வீட்டுக்கு வா' அல்லது 'நீ கடைக்கு வா' என்னும் வாக்கியங்களில் 'வீட்டுக்கு' என்பது தேர்ந்தெடுக்கப்படலாம். பேசுபவர், கேட்பவர், பேசப்படும் அல்லது கேட்கப்படும் சூழலுக்குத்தக இந்தத் தேர்ந்தெடுப்பு நடைபெறும். இந்தத் தேர்ந்தெடுப்பு 'உருவகனில்' நடக்கிறது. அதே நேரத்தில் கடைக்கு என்பதும் வீட்டுக்கு என்பதும் உள்ளுறைகள் எனவும் கூறலாம்.

இந்தப் பின்னணியில் ஆ. சிவலிங்கனாரால் குறிப்புப் பொருள் எனக் கூறப்படும் உள்ளுறைக்கு வரவேண்டும். உள்ளுறை உவமையை விளக்குவதற்காக அகநானூற்றில் வரும் ஒரு கவிதையைப் பார்க்கலாம். இக்கவிதையின் பொருள் இது.

> சேற்றில் கட்டப்பட்டுள்ள ஒரு எருமை கட்டப்பட்டிருந்த இடத்திலிருந்து விடுபட்டு வழியில் இருக்கும் கூரான முள்வேலியைத் தனது கொம்பால் நீக்கி நீர் நிறைந்த வயலில் மீன் ஓடி ஒளியும்படிப் பாய்ந்து வண்டு மொய்த்த தாமரையின் மலரை உண்ணும்.

இத்தகைய ஊரின் தலைவனே!

நீண்ட கூந்தலையுடைய ஒரு பெண்ணைத் திருமணம் செய்தாய் என்கிறார்கள். போரில் யானைகளைக் கொன்ற ஒளிவிடும் சேனைகளையுடைய செழியன் பிண்டநெல் அழகிழந்து சிதறிக்கிடப்பது போல எம் தலைவியின் தொடிகள் அழகிழந்து நெகிழ்ந்துள்ளன. நீ இங்கு எம் வாயிலுக்கு வரவேண்டாம். அங்குச் செல். உன்னைத் தடுப்பவர் யார்?[7]

இப்பாடலை ஆய்ந்துள்ள முனைவர் குளோறியா சுந்தரமதி அவர்கள் பாடலின் பண்பை இருவகையாகப் பிரிவு செய்கிறார்கள்.[8]

கருப்பொருள்

1. எருமை
2. சேற்று நிலை
3. கட்டுப்பாடுகளை நீக்குதல்
4. முள்வேலி நீக்குதல்
5. தாமரை
6. எருமை தாமரையை உண்ணல்

உள்ளுறை

1. தலைவன்
2. தலைவன் இருக்குமிடம்
3. சமூகத்தளை நீக்குதல்
4. பெண் காவலர்களை நீக்குதல்
5. பரத்தை
6. தலைவன் பரத்தையைச் சேர்தல்

இங்கு முனைவர் குளோறியா சுந்தரமதி அவர்கள் விளக்கியுள்ளதுபோல் உள்ளுறை மரபு தெரிந்தவர்கள் மட்டுமே பொருள் கூறமுடியும். மொழிபெயர்ப்பில் பிற மொழியினர் இப்படிப் பொருள் தரமுடியாமல் போகலாம். எனவே மரபு அறிவு முக்கியமாகிறது.

எவ்வாறு 'தலைவர் மகிழ்ச்சியில் மிதக்கிறார்' என்று சொன்னவுடன், 'மகிழ்ச்சி' என்பது எப்படி ஒரு கடல் அல்லது நீர்நிலைபோல என்று ஒரு ஒப்புமை மனதில் நினைவு வருகிறதோ அதுபோல் இங்கும் தலைவனுக்கு எருமை ஒப்புமை வருகிறது. 'தலைவர் மகிழ்ச்சியில் இருக்கிறார்' என்பதன் மறுவடிவம் 'தலைவர் மகிழ்ச்சியில் மிதக்கிறார்' என்பது. அதுபோல் தலைவன் (நாயகன்)

எருமை, நீர்நிலையில் செல்வதுபோல வாழ்கிறான் என்ற ஒப்புமை எண்ணம் உள்ளது. 'மகிழ்ச்சி' என்பதற்குக் 'கடல், அல்லது நீர்நிலை' எவ்வாறு உள்ளுறையாய் நிற்கிறதோ அதுபோல் தலைவனுக்கு எருமை ஒப்புமை உள்ளுறையாய் உள்ளது. பாட்டில் வரும் 'வண்டூது பனிமலரை எருமை தின்னும் ஊரைச் சார்ந்தவனே' என்ற வரியில் 'ஊரைச் சார்ந்தவனே' என்ற சொல்லுக்கு இங்குப் பார்த்த 'மிதக்கிறார்' என்ற சொல்லின் உருவகத் தன்மை (Metaphoric Character) அமைந்திருப்பது இந்த நம் அணுகல் மூலம் வெளிப் படுகிறது. 'தலைவர் மகிழ்ச்சியில் மிதக்கிறார்' என்ற வாக்கியத்தில் எப்படி மிதக்கிறார் என்ற 'பொருந்தாச் சொல்' பல்வேறு கற்பனைகளுக்கும் ஒப்புமைகளுக்கும் வழிவகுக்கிறதோ அது போல் 'ஊர' என்ற சொல், மேலே குளோறியா சுந்தரமதி அவர்கள் விளக்கியதுபோல் சுமார் ஆறு ஒப்புமைகளைக் கற்பனையில் தருகிறது. "உள்ளுறுத்து இதனொடு செத்துப்பொருள் முடிகென உள்ளுறுத்து உரைப்பதே உள்ளுறை உவமம்'' என்ற தொல்காப்பியரின் கருத்து விளக்கப்படுகிறது. அதாவது உள்ளுறுத்தலும் ஒத்தலும் இங்கு வரவேண்டும்.

எனவே இந்த உள்ளுறை உவமை, ஒப்புத்தன்மை (comparison) கொண்டு தேர்ந்தெடுப்பு மொழிச் செயல்பாட்டை காட்டுகிறது இங்கே எனக் கூறலாம்.

1. எருமை தளையிலிருந்து விடுபட்டுக் கொம்பால் வேலி நீக்கி வயலில் மீன்கள் ஓடும்படிப் போய்த் தாமரையைத் தின்னுகிறது.

2. தலைவன் வீட்டைவிட்டுச் சமூகத்தளைகளை நீக்கி, பெண் காவலை ஒதுக்கிப் பரத்தையிடம் போகிறான்.

இந்த இரண்டு வாக்கியங்களையும் இப்பாடலில் பார்க்கிறோம். எப்படி கடல், நீர்நிலை என்ற பதங்கள் ஒப்புச் சிந்தனை மூலம் வருவிக்கப்பட்டனவோ அதுபோல் இங்கும் ஒரு தொடர் ஒப்புச் சிந்தனை மூலம் வருவிக்கப்பட்டுள்ளது. இந்தத் தொடர் கவிதையில் இல்லாமல் இருக்கிறது. எனினும் கவிதைக்குள் இத்தொடர் சேர்க்கை நிலையில் விடுவிக்கப்பட்டுள்ளது என்றால் உருவகன் சிந்தனை முறை இங்குச் செயல்படுகிறதென்று கூறுவதில் தவறேதும் இல்லை. ரோமன் யாக்கப்ஸன் ஆகுபெயரனையும் உருவகனையும் மொழிசெயல்படும் முறையைச் சார்ந்ததாய்த்தான் பார்க்கிறார். கவிதை என்பதும், அணி என்பதும் மொழிக்கு வெளியில் உள்ள செயல்முறை. மொழி மூலம் சொல்லப்படும் விஷயத்தில் உள்ள பண்புதான் (மொழிக்கு வெளியில்) முக்கியம் இங்கு.

இப்போது நாம் பார்த்த குறிப்பில் தோன்றலுக்கான எட்டுவகைகளும் மொழி செயல்படும் முறையைச் சார்ந்தவை என்ற முடிவை உறுதிசெய்ய முடியும். அது போல் உள்ளுறைஉவமை செயல்படுவதுகூட மொழிச் செயல்பாடே. ஏனென்றால் சற்று நீட்சிப்படுத்தப்பட்ட அர்த்தத்தில் உள்ளுறைஉவமை ஒரு உருவகன் செயல்படும் தன்மையைத்தான் காட்டுகிறது. உருவகனில் தேர்ந்தெடுப்பு நடக்கும்போது (இது ஒரு சொல்லிலும் நடக்கலாம், அல்லது வாக்கியத்திலும் நடக்கலாம்.) தேரப்படுகிற சொற்களுக்கும் வாக்கியத்திற்கும் தக பெருள் மாறுபடும். இங்குச் சொல்லும் வாக்கியமும் பதிலி (substitution) செய்யப்படுகின்றன எனலாம்.

1	2	3
எருமை	தளையை நீக்கி, காவலை ஒதுக்கி	தாமரையைத் தின்னும்
தலைவன்		பரத்தையிடம் போவான்

இவ்வாறு மூன்று கட்டங்களில் பதிலிச்செயல் நடைபெறுகிறது. இவ்வாறு தெளிவாக உள்ளுறை உவமம் மொழிக்கட்டமைப்புக்குள்தான் தொழில்படுகிறதென்று சந்தேகமறக் கூறலாம். இப்போது இந்த உள்ளுறை உவமம் ஏன் அணியாகக் கருதப்படுகிறது என்ற கேள்வியும் வருகிறது. அணி என்ற கருத்தாக்கம் வடமொழியின் பாதிப்பால் ஏற்பட்ட ஒன்றோ என்ற கருத்தும் ஆயத்தக்கது. ஜோர்ஜ் ஹாட் (George Hart) தமிழ்மொழியின் அமைப்பு, குறிப்புப் பொருளுக்குச் சமஸ்கிருதம், பிராகிருதத்தைவிட அதிகம் வசதி செய்து தருகிறது என்று கூறுவது இங்குக் கருதத்தக்கது.[9]

குறிப்புக்கள்

1. பார்க்க: ஸ்சேவதன் தொதரவின் 'மொழியும் இலக்கியமும்' என்னும் கட்டுரை. இது 'அமைப்பியல் விவாதம்' என்ற நூலில் (Ed. by R. Macksey & E.Donato, London, 1972) உள்ளதாகும்.
2. பார்க்க: ஜோன் லயனின் 'அமைப்பியலும் மொழியியலும்'. இக்கட்டுரை Structuralism: An Introduction, Ed. David Robey (Oxford, 1976) என்ற நூலில் உள்ளது.
3. பார்க்க : ஆந்ரே மார்த்தினெ எழுதிய கட்டுரை 'அமைப்பும் மொழியும்'. இக்கட்டுரை Jacques Ermann பதிப்பித்த Structuralism என்ற நூலில் உள்ளது.

4. மேற்கோளாக இக்கருத்து H.S. Gill பதிப்பித்த Structuralism and Literary Criticism, New Delhi, 1979) (New York, 1970) என்ற நூலில் வருகிறது.

5. ஒன்றொழி பொதுச்சொல் விகாரம் தகுதி
ஆகுபெயர் அன்மொழி வினைக்குறிப்பே
முதல்தொகைக் குறிப்போடு இன்ன பிறவும்
குறிப்பின் தருமொழி அல்லன வெளிப்படை (நன்: 269).

6. பார்க்க: ஆ. சிவலிங்கனாரின் "தொல்காப்பியம் கூறும் உள்ளுறையும் இறைச்சியும்" (சென்னை, 1985) என்ற நூல்.

7. சேற்று நிலை முனைஇய செங்கட் காரான்
ஊர்மடி கங்குலின் நோன்தளை பரிந்து
கூர்முள் வேலி கோட்டின் நீக்கி
நீர்முதிர் பழனத்து மீனுடன் இரிய
அந்தூம்பு வள்ளை மயக்கித் தாமரை
வண்டூது பனிமலர் ஆரும் ஊர
யாரை யோநிற் புலக்கேம் வாருற்று
உறையிறந் தொளிரும் தாழிருங் கூந்தல்
பிறரும் ஒருத்தியை நம்மனைத் தந்து
வதுவை அயர்ந்தனை யென்ப அஃது யாம்
கூறேம், வாழியர் எந்தை செறுநர்
களிறுடை அருஞ்சமம் ததைய நூறும்
ஒளிறு வாட்தானைக் கொற்றச் செழியன்
பிண்டநெல்லின் அள்ளூரன்ன என்
ஒண்தொடி நெகிழினும் நெகிழ்க
சென்றீ பெரும நின்தகைக்குநர் யாரோ? (அக. 46)

8. பார்க்க: Journal of The Department of Tamil, University of Kerala, 1970.

9. பார்க்க ஜோர்ஜ் ஹாட்டின், The Poems of Ancient Tamil, p.182.

சொல்லாடல்

தொல்காப்பியரின் பொருண்மையும் சொன்மையும் பெர்டினன்ட் டி சசூரின் (Ferdinand De Saussure) குறிப்பீடு (Signified) மற்றும் குறிப்பான் (Signifier) என்ற இரு கருத்தாக்கங்களோடு தொடர்புடையன என்று சமீப காலங்களில் பேசப்பட்டு வருகிறது. (பார்க்க : தமிழவன், தமிழும் குறியியலும்). பெர்டினன்ட் டி சசூர் மரம் என்ற கருத்துக்கும் (குறிப்பீடு) ம-ரம் என்ற ஒலித் தொடர்ச்சிக்கும் உள்ள தொடர்பாக இவ்விரு சொற்களைப் பார்க்கிறார்.

இச்சிந்தனைகளோடு தொடர்புடைய சமஸ்கிருத கருத்தாக்கங்களையும் பார்ப்பது பயனுடையது. இச்சிந்தனைகள் பத்ருகிரி என்ற சமஸ்கிருத அறிஞரின் 'வாக்கியபாதிய'' (Vākyapadiya) என்ற நூலில் உள்ளன. அதாவது சொல்லுக்கும் (śahda). அர்த்தத்திற்கும் நடுவில் 'ஸ்போட்டம்' (spota) என்னும் வெடிப்பைக் கண்டுபிடிக்கிறார் பத்ருகிரி. இந்த ஸ்போட்டத்தால்தான் ஒருவர் ஒரு சொல்லைப் பேசும்போது அடுத்தவர் அதன் அர்த்தத்தைப் புரிந்துகொள்ளமுடிகிறது. அதாவது ஒலிரூபப்படுத்தப்பட்ட சொல்லுக்கும் (இதனைப் பத்ருகிரி 'தொனி' (ஒலி) என்கிறார்.[1] கருத்தைப் புலப்படுத்தும் சொல்லாகிய ஸ்போட்டத்திற்கும் ஒரு தொடர்பு இருப்பதால்தான் பொருள் மனதில் புலப்படுகிறது. அதாவது அறிவு மொழிரூபத்தில் இருக்கிறதென்று இதிலிருந்து பெறப்படுகிறது என்கிறார் கபில் கபூர்.[2] இச்சொல்லின் பொருள் 'வெளிப்பட்டுத்தோன்றும் ஒன்று' (that which becomes manifest) என்பது ஸ்போட்டம் இலக்கணக்காரர்களால் ஒரு சப்தத்துவமாய்ப் பயன்படுத்தப்படுகிறது. இது தொனியிலிருந்து (ஒலியிலிருந்து) வேறுபட்டது என்பது இங்கு முக்கியமாய்க் கவனிக்கத்தக்கது. இலக்கணக்காரர்களின் எண்ணப்படி, இந்த ஸ்போட்டம் ஒலியிலிருந்து மாறுபட்ட வேறாக இருப்பது போலவே மொழியின் சாரமாகவும் (essence) பிரபஞ்சரீதியான நித்தியத்தன்மை கொண்டதாகவும் இருக்கும். இது சொல்லில் அல்லது வாக்கியத்தில் வரும் ஒலிபோல் தொடர்ச்சியுள்ளதாகவும் (sequential) தனியான தாகவும் (discrete) அமைந்ததல்ல. பலவித ஒலியியல் மாற்றங்களுக் கிடையிலும் பேசும்போது வரும் வேறுபாடுகளுக்கிடையிலும்

அர்த்தத்தை இருவர் புரிந்து கொள்ள ஸ்போட்டத்தின் மாறாத் தன்மை உதவுகிறது. அர்த்தம்பற்றி எழுந்த பிரச்சினைகளைத் தீர்க்க எழுந்ததுதான் 'ஸ்போட்டம்' என்று கூறப்படுகிறது. கால அளவையில் ரூபப்படும் சொற்களுக்கும் நிரந்தரமான அர்த்தத் திற்கும் உள்ள தொடர்ச்சியை வேறு வகையில் புரிந்து கொள்ள முடியாது. எனவே பல்வித ஒலி அமைப்புக்களுக்கும் உள்ளே ஒருமை கொண்ட ஏதாவது ஒன்று இருந்தால்தான் அர்த்தம் பற்றி விளக்கமுடியும். அதனால் 'ஸ்போட்டம்' பற்றிய சிந்தனை உருவானது. இது ஒரு விளக்கத்துக்குட்படாத சிந்தனைபோல் முன்வைக்கப்படுகிறது. ஸ்போட்டம் ஒலியிலிருந்து மாறுபட்டது போலவே ஒலியில்லாமலும் இல்லை. இந்த ஒலி, ஒலியன், சொல், வாக்கியம் என்று காணப்படக்கூடியது. ஸ்போட்டத்தின் ஒலி வெளிப்பாட்டுக்கு, பகுத்தல், வகைப்படுத்தல், அமைப்பாக்கல் (structure) எல்லாம் உண்டு; ஆனால் இதன் கருத்து வெளிப்பாட்டுக்குப் பிரித்தல், வகைப்படுத்தல் முதலிய பாகுபாட்டுத் தன்மை (analytical) இல்லை. பத்ருகிரி ஒரு சாதாரண உதாரணத்தின் மூலம் இதனை விளக்குகிறார். ஒரு மயில், முட்டையாய் இருக்கும்போது எப்படி மயிலின்தோகை முதலியன அதற்குள்ளே இருந்தனவோ அதுபோல் ஸ்போட்டம் ஒலிவடிவமாவதற்கு முன் பிரித்தல், வகைப்படுத்தலற்ற ஒன்றாய் இருக்கிறது. ஒலி வடிவமான, உடன் பிரித்தல் விளக்கப் படுத்தலுக்குட்பட்ட ஒன்றாய் அமைகிறது. பத்ருகிரி மூன்று நிலைமைகளைப் பிரித்து ஸ்போட்டம் இம் மூன்று நிலைகளின் அடுத்த கட்டம் என்கிறார்.

1. 'இதயம்' (pre-intellectual language)
2. 'மத்தியனம்' (Madhyana-language located in Buddhi)
3. 'வைகாரி' (Vaikhāri - the sequential, ordered arrangements of discrete units of language)

ஸ்போட்டம் பற்றிப் புகழ்பெற்ற இலக்கணப்புலவரான பாணினி வெளிப்படையாய்க் கூறாவிட்டாலும் அவர் அச்சிந்தனை உடையவர்களின் தாக்கத்திற்கு ஆளாகியிருக்க வேண்டும் என்பது அறிஞர் துணிபு. அதாவது சந்தி (புணர்ச்சி) பற்றிப் பாணினி கூறும்போது இச்சிந்தனையை அவர் அறிந்திருந்த தகவல் வருகிறது. இவ்வாறு ஸ்போட்டம்தான் அர்த்தத்தைத் தொனிப்பவனையும் (suggester) தொனியையும் (suggested) ஏற்படுத்துகிறது. ஸ்போட்டத் திற்கும் ஒலிக்கும் நடுவில் உறவு பற்றியும் பத்ருகிரி கூறுகிறார். ஸ்போட்டம் காரணமாகவும் ஒலி காரியமாகவும் இருக்கிறது. அதாவது மரங்கள் உராய்ந்து எழும் நெருப்பு, மரத்திற்குள் இருந்ததுதான் என்பது பத்ருகிரியின் விளக்கம். அர்த்தத்தைத்தரும்

ஸ்போட்டமும், ஒலியைத் தரும் ஸ்போட்டமும் ஒன்றோடு ஒன்று இணைந்தவையாகும்.

இவ்வாறான விளக்கத்தின் மூலம் சொல் என்பது அர்த்தத்தை வெளிப்படுத்தும் கருவியாகவும் (revealer) அதே நேரத்தில் அதுவே ஒரு வெளிப்படுத்தலாகவும் (காரியம் - revealed) உள்ளது. அக்னி என்ற சொல் பற்றிப் பாணினி கூறும்போது அச்சொல் தன்னையும் agni ś abdatva அக்னி எனும் சப்ததத்துவம் - அக்னி எனும் கிளவி) அக்னி என்ற உண்மையான 'நெருப்பையும் சுட்டுகிறது என்கிறார். அக்னி உதாரணத்தைத் தந்து விளக்குபவர் பாணினி (சூத்திரம் 4.2.33) ஆவர் என்பது கவனத்திற்குரியது.

இந்த இறுதி உதாரணம், ''பொருண்மைக்கும்'' ''சொன்மைக்கும்'' உள்ள தொடர்பும் ''ஸ்போட்டத்திற்கும்'' "ஒலிக்கும்" உள்ள தொடர்பும் ஒன்றுபோலுள்ளதை விளக்குகிறது. ஏனென்றால் அக்னி உதாரணமும் 'வந்தான்' என்பது பொருள் உணர்த்தியவாறும் 'கடியென்கிளவி' என்பது சொல்லுணர்த்திய வாறும் என்று பொருண்மை, சொன்மை பற்றிய விளக்கம்தரும் தமிழிலக்கணமரபும் ஒத்துப்போகின்றன.[3]

இங்குக் காட்டப்படும் ஒற்றுமை சந்தர்ப்ப வசத்தால் ஏற்பட்டதா அல்லது வடமொழி மரபு தொல்காப்பியத்தில் பல இடங்களில் காணப்படுவது போல் இதுவும் அப்படிப்பட்ட நேரடித் தொடர்பா என்ற கேள்வி வருகிறது. இங்குப் பத்ருகிரி கூறும் இன்னொரு கருத்தும்கூடக் கவனம் கொள்ளத்தக்கது. அதாவது 'சப்தம்' (ஒலி) எவற்றால் செய்யப்படுகிறதென்ற கேள்விக்குப் பத்ருகிரி பதில் தருகிறார். மூன்று வகையாக அப்பதில் அமைகிறது.

1. காற்றால் அமைகிறது
2. அணுவால் அமைகிறது
3. அறிவால் அமைகிறது.

தொல்காப்பியத்தின் பிறப்பியல் புறனடைச் சூத்திரம் ஒன்று 'அகத்தெழு வளியிசை. . .' என்று காற்றினால் ஒலி வருவதைக் கூறுகிறது.[4] எனவே தொடர்ந்து வேற்றுமொழிக் கருத்துக்கள் தொல்காப்பியத்தில் வருவதால் பொருண்மை, சொன்மை பற்றிய கருத்தும் வடமொழிச் சிந்தனையின் தொடர்பினால் உருவாகி யிருக்கலாம் என நினைக்க வழியுண்டு. ஏனெனில் பொருண்மை சொன்மை பற்றிய சிந்தனைகளைக் கூறும் தொல்காப்பிய

நூற்பாக்களைச் சேனாவரையர் பெயரியலுக்குப் பொருத்தமில்லாதவை என்று விவாதிக்கிறார்.

அடுத்த கேள்வி ஸ்போட்டம் பற்றிய ஆராய்ச்சியின் தொடர்ச்சியாக இந்தியாவில் வந்துள்ள சிந்தனை எப்படி பெர்டினன்ட் டி சசூர் வழி வெளிப்பட்டிருக்கிறதென்பது? இதுபோலவே ஸ்போட்டம் பற்றிய சிந்தனை விளக்கத்தைக் கூர்மையாகக் கவனிப்பவர்கள் சசூரின்' 'langue' என்ற (மொழிக் கிடங்கு) பற்றியும் நினைக்கத்தான் செய்வார்கள். இதைப் பின்னர்ப் பார்ப்போம். அதற்குமுன் ஸ்போட்டம் மற்றும் ஒலிவடிவமான சொல் இவைகளுக்கு நடுவில் உள்ள உறவு பற்றிய சிந்தனைகளைப் பொருண்மை, சொன்மை என்று தொல்காப்பியச் சிந்தனை வழி இணைக்கும்போது சில கருத்துக்கள் தோன்றுவதைப் பரிசீலிக்கலாம். அதாவது பொருள் வேறு பொருண்மை வேறு. அதுபோல் சொல் வேறு சொன்மைவேறு. ஆனால் பொருண்மை பொருளாக எடுக்கப்பட்டுவிட்டதைத் தொல்காப்பியத்தின் பெயரியல் மூன்றாம் சூத்திரம் விளக்குகிறது. (பெயரியல் 2ஆம் சூத்திரம்தான் பொருண்மை, சொன்மை பற்றிக் குறிப்பிடும் ஒரே இடம்). பத்ருகிரியின் சிந்தனைகளின் வெளிச்சத்தில் பார்க்கும்போது பொருண்மை என்பது ஸ்போட்டத்தின் தன்மை கொண்டிருக்கலாமோ என்று எண்ணத் தோன்றுகிறது. அதுபோல் சொன்மை என்பதும் சப்த (sabda) என்ற ஒலிவெளிப்பாட்டுச் சொல் என்றே யூகிக்க வாய்ப்பிருக்கிறது. தொல்காப்பியத்தின் சூத்திரங்களின் ஒழுங்கின்மை பற்றியும் இரு தொல்காப்பியர் அல்லது மூன்று, நான்கு தொல்காப்பியர்கள் இருந்திருக்கலாம் என்ற கருத்துக்களும் இங்கு ஒரு முறை நினைவுக்கு வந்தால் வடமொழிக் கருத்துடைய இச்சூத்திரம் இடையில் வந்து சேர்ந்திருக்கும் வாய்ப்புப் பற்றியும் நினைக்க முடியும். பெயரியல் அதிகாரத்தில் பொருண்மையையும் சொன்மையையும் வேறுபடுத்தி விட்டு[5] அவை இரண்டும் சொல்லின் பிரிவுகள் என்று கூறிவிட்டு அடுத்ததற்கும் அடுத்த சூத்திரத்தில் மீண்டும் (4ஆம் சூத்திரம்) சொல் எனப்படுவது பெயரே வினையென்று ஆயிரண்டென்ப அறிந்திசினோரே" என்பது சரியில்லை. சொன்மை, சொல்லாகி விடுகிறது : எனவே ஏதோ குழப்பம் இந்த இடத்தில் தொல்காப்பியத்தில் நடந்துள்ளது எனத் தெரிகிறது. பிற்காலத்தில் வந்த இலக்கணங்களான நன்னூல் முதலியன சொன்மையைச் சொல் என்றே கருதி வந்து விட்டன. எனவே தமிழ் சர்ச்சைகளின் இயல்பான ஓட்டத்தில் இந்தப் பொருண்மை, சொன்மை விஷயங்கள் அமையவில்லையே என்றும் கேட்கத் தோன்றுகிறது.

எது எப்படியிருந்தாலும் மொழிக்கும் அர்த்தத்திற்கும் இடையில் உள்ள தொடர்பு இங்கு விளங்குகிறது. அதாவது 'வீடு' என்ற ஒலி எழுந்தவுடன் கேட்பவன் மனதில் மனிதர் வசிக்கும் இடம் என்ற மனப்படிமம் தோன்றுகிறது. ஒலிக்கும் இந்த மனப்படிமம் தோன்றுவதற்கும் எந்தச் சம்பந்தமும் இல்லை; இவை இரண்டுக்கும் உள்ள உறவு இடுகுறியனது என்பது பெர்டினன்ட் டி சசூர் கருத்து. 'மொழிப்பொருள் காரணம் விழிப்பத்தோன்றாது' என்ற தொல்காப்பியரின் சூத்திரத்திற்குத் தெய்வச்சிலையார் கூட இந்த இடுகுறி என்ற சிந்தனையையே முன் வைக்கிறார். வேறு உரையாசிரியர்கள் தொன்று தொட்டு வழங்கி வருதல், என்று வரலாற்றின் மீது காரணத்தைச் சுமத்துகிறார்கள். ஆனால் இந்த இடத்தில் ஸ்போட்டம் என்பது பெர்டினன்ட் கூட சசூர், தெய்வச்சிலையார், சேனாவரையர் ஆகியோரின் கருத்துக்களைத் தாண்டிய ஒரு சிந்தனையாகப்படுகிறது. ஆனால் ஸ்போட்டம் மொழியுடனும் (ஒலி) மொழியிலிருந்து வேறுபட்டும் நிற்கிறதென்று அதனைப்பற்றிய விளக்கங்கள் சுட்டுவதை மறப்பதற்கில்லை. அப்படியானால் பொருண்மை எப்படிப் பட்டதென்ற கேள்வி வரும். இக்கேள்விக்குப் பதிலைக் கூறுமுன் சில விளக்கங்கள் முன்வைக்கப்படுவது தேவை. இவை இந்திய அளவில் தேவைப்படும் விளக்கங்கள்.

சமஸ்கிருதச் சிந்தனைகள் இந்தியாவின் மக்கள் மொழிகளில் பல்வேறு முறைமைகளில் பாதிப்புச் செலுத்துகின்றன. சமஸ்கிருதமொழி சமஸ்கிருதச் சிந்தனை என்று இப்பாதிப்பு வட்டார மொழிகளுக்கு வரும்போது சிலவேளை அப்படியே வரும்; சிலவேளை மாற்றமுற்றுவரும்; சிலவேளை வட்டார மொழியின் குணப்படி வரும். இந்த மூன்று வகை மாற்றங்களைப் பொதுவாய்க் குறிப்பிடுகிறார்கள். பொருண்மை சொல்லளவில் வேறுபட்டிருந்தாலும் பொருள் அளவில் ஒற்றுமை காட்டுகிறது. ஆனால் நேரடியாக ஸ்போட்டமும் பொருண்மையும் ஒன்றா என்ற கேள்விக்குப் பதில் சொல்ல ஆதாரங்கள் இல்லை. பொருளும் பொருண்மையும் ஒன்று என்று கூறுவதற்குச் சூழ்நிலை இடம் கொடுக்கிறது. அப்படியென்றால் 'பொருள்' என்று கூறாமல் 'பொருண்மை' என்று ஏன் கூற வேண்டும் என்று கேட்டால் பதில் இல்லை. இந்தப் பிரச்சினையை இங்கே இப்படியே விட்டு விடலாம்.

இவ்வளவு நேரமும் ஸ்போட்டம் பற்றியும் அதனோடு சம்பந்தமுள்ள தமிழ்ச் சிந்தனை பற்றியும் இவ்விரண்டினோடும் தொடர்புடைய பெர்டினன்ட் டி சசூர் சிந்தனை பற்றியும் நாம் எதற்காகப் பார்த்து வருகிறோம் என்ற விஷயத்துக்கு வரவேண்டும்.

சொல்லாடல் அல்லது Discourse பற்றிச் சமீபகாலங்களில் மேற்கிலும் தமிழிலும் பேசப்பட்டு வருகிறது. கருத்தாடல் என்று இதனைச் சிலர் கூறுகின்றனர். பழைய சிந்தனைக்கு இச் சொல் பிரயோகம் இட்டுச் செல்லுமென்பதால் சொல்லாடல் என்ற புதுச்சொல்லாக்கம் (Neologism) ஏற்புடையது என்று கருதி அச் சொல்லையே இங்குப் பயன்படுத்துவோம். எனவே சொல்லாடல் சார்ந்த சிந்தனைகளுக்கும் ஸ்போட்டம், பொருண்மை போன்ற சொற்கள் மூலம் உருவாகும் சிந்தனைகளுக்கும் தொடர்பிருக்கிறது.

இனி, சொல்லாடல் பற்றிய அடிப்படை விளக்கங்களுக்குச் செல்வோம். அதற்கு வழிவகுக்குமுகமாகப் பெர்டினன்ட் டி சசூரின் "லாங்க" (langue) மற்றும் "பரோல்" (parole) என்ற மொழிக்கிடங்கு, பேச்சு என்ற இரண்டு கருத்தாக்கங்களுக்கு வரவேண்டும். தமிழில் பல சூழ்நிலைகளில் அறிமுகப்படுத்தப்பட்ட இவ்விரு கருத்தாக்கங் களில் "லாங்க்" என்ற 'மொழிக்கிடங்கு' பற்றிச் சொல்லாடல் பற்றி விளக்க வருகிறவர்கள் கரிசனம் காட்டுகிறார்கள். 'மொழிக் கிடங்கும்' நேரடியான மொழிக்கு மட்டுமே உரிய கருத்தாக்கமல் அதாவது மொழியியல் வகையை மட்டுமே (linguistic fact) அல்ல. மொழியின் சமூகப்பரிமாணம் இந்த மொழிக்கிடங்கு. அதன் பின்னணியில்லாவிட்டால் ஒரு நபரின் பேச்சில் எங்கிருந்தோ சொற்களும், கருத்துக்களும், வாக்கியக்கோர்வையும் அமையாது. அப்படியானால் 'ஸ்போட்டம்' என்ற பத்ருகிரியின் சிந்தனைக்குள் 'மொழிக்கிடங்கின்' (லாங்க்) அம்சங்களும் 'பேச்சின்' (பரோல்) அம்சங்களும் கலந்துள்ளன என்று கூறலாமா என்ற கேள்வி எழும்புகிறது. அதுபோலவே 'பொருண்மை'ச் சிந்தனையைச் சமஸ்கிருதப் போராட்டச் சிந்தனையிலிருந்து வடிவமைத்துக் கொண்ட (தொல்காப்பியர்) அல்லது யாரோ ஒருவர், (அப்படித் தான் என்றால்) தன் வடிவமைப்பின் மூலம் சில செயல்களைச் செய்துள்ளதும் கவனம் கொள்ளத்தக்கது. வடிவமைப்பின் மூலம் ஸ்போட்டச் சிந்தனையின் 'இதயம்' என்பது போன்ற மொழி-முன் (pre-linguistic) பிராந்தியத்தை நிராகரித்துள்ளார்; அதிகஃமான உளவியல் அம்சங்களைப் புறமொதுக்கியுள்ளார்; அதுபோல் 'பொருண்மை'யை மொழிவயப்படுத்தி அதன் ஒரு பாகமான அதாவது தேவைக்கேற்பக் குறைத்துப் 'பொருள்' (Semantic polatization) வயப்படுத்திப் புரிந்து கொள்ள முயன்றுள்ளார்.

லாங்க் அல்லது மொழிக்கிடங்கின் செயல்பாடுகளோடு சொற்பொருளனியலை (Semantic) இணைக்கும் சிந்தனைமுறை அனைத்துலக ரீதியிலும் உள்ளது. உதாரணமாக, மொழி, சொற்பொருளனியல் மற்றும் கருத்துருவம் (Language, Semantics

and Ideology) என்ற நூலை எழுதியுள்ள மிஷேல் பெஷே (Michel Pecheux) என்பவரின் முயற்சியைச் சுட்ட வேண்டும். இவர் மொழிக்கிடங்குபற்றிய ஆராய்ச்சியை முன்னெடுத்துச் செல்கிறார். அதனால் மொழிக்கிடங்கு, ஒருவன்/ஒருத்தி பேசும் மொழியின் பின்னமைந்துள்ள மொழிவிதித் தொகுப்பு என்றால் அதில் வரலாறு இருக்குமா என்ற கேள்வியை எழுப்புகிறார். சசூர் அவர்களே மொழிக்கிடங்கில் சமூகப் பரிமாணம் உண்டு என்று கூறுவதால் வரலாறு உண்டா என்ற கேள்வி நியாயமானதாகும். பதிலை மிஷேல் பெஷே கூறிவிடுகிறார்:

1. லாங்க் என்னும் மொழிக்கிடங்கு வரலாற்றுத் தன்மை உடையதல்ல. ஏனென்றால் இது ஒரு அமைப்பு (system) ;
2. லாங்க் ஒரு அமைப்பாக இருக்கும் காரணத்தால் இது மொழியியலின் கோட்பாட்டுக்குட்பட்டது (theoretical object of linguistics).

எனவே அமைப்பு என்பது வரலாற்றுக்கு எதிரானது என்று அறிகிறோம். அதாவது விளக்கமுடிந்த ஒன்று (அமைப்பு) விளக்க முடியாத ஒன்றுக்கு (வரலாறு) எதிராக அமைந்திருப்பது புரிகிறது.

இச்சிந்தனையுடன் தொடர்புடைய இன்னொரு விவாதத் திற்குச் செல்வோம். அது மிஷேல் ஃபூக்கோ (Michel Foucault) வுடைய 'அறிவின் புதைபொருளியல்' (The Archaeology of knowledge) என்ற நூலில் வரும் சிந்தனையாகும். அதாவது எல்லாவற்றின் அடியோட்டமாக அல்லது அடிப்படையாக ஒரு தொடர்ச்சியும், ஒருமை (unity)யும் இருக்கிறது என மனிதகுலம் நம்புகிறது. இதுதான் வரலாறு என்றும் நம்பப்படுகிறது. இந்தத் தொடர்ச்சியும் ஒருமையும் கேள்விக்குட்படுத்தப்படும்போது இவைகளுக்கு மாறான சொல்லால் (statement) என்பதை வந்தடைகிறோம். சொல்லல் ஒரு நிகழ்வு (event) என்கிறார் பூக்கோ. இவ்வாறு தொடர்ச்சியும் ஒருமையும் முன் வைக்கும் மனித மனத்தியல்பு வரலாற்றைக் காட்டுகிறதென்றால் பின்னர்க் கூறிய சொல்லல், வரலாற்றுக்கு எதிரானது. அதாவது தொடர்ச்சியைக் கேள்விக்குட்படுத்தும் ஒன்று. காலத்தன்மைக்கு மாறான தளத்தன்மை. அது சொல்லல் அல்லது நிகழ்வு. இவ்வாறு மிஷேல் பெஷெயும் மிஷேல் பூக்கோவும் ஓரளவு ஒத்த தன்மைகளை விளக்குகிறார்கள். அதாவது உறுதியான அமைப்புக்கும் விளக்க முடியாத வரலாற்றுக்கும் மாற்றாக ஒரு கருத்தாக்கம் வேண்டி யிருக்கிறது. அதுதான் இரண்டின் - அமைப்பின் (அல்லது சொல்லின்) மாறாத்தன்மையும் வரலாற்றின் (தொடர்ச்சியின்)

மாறும் தன்மையும் கொண்ட சொல்லாடல் (Discourse) என்பது. இவ்விருவரின் சிந்தனைகளும் மேற்குறிப்பிட்ட நூல்களில் ஒத்துப்போகிற பகுதிகளை மட்டும் இங்கே பார்த்தோம். பின்பகுதி நூல்களில் இருவரும் மாறும் இடம் இங்கு முக்கியமில்லை.

இவ்வாறு நம்மால் அடையாளப் படுத்தப்படும் சொல்லாடல் ஆரம்பத்தில் நாம் பார்த்த ஸ்போட்டத்தைப் போலவும் பொருண்மையைப் போலவும் மொழி செயல்படும் மனப்பிராந்தியத்திற்கும் அது செயல்படா மனப்பிராந்தியத்திற்கும் இடையில் இனம் காணத்தக்கது எனலாம். இதனை வெளிப் படையாகவே கூறிவிடுகிறார் மிஷேல் ஃபூக்கோ. இவர் தனது பொருள்களின் ஒழுங்கு (The Order of things) என்ற நூலில் இப்படிக் கூறுகிறார் :

> சொல்லாடல்கள் குறிகளால் (Signs) உருவானவை. எனினும் குறிகளால் விஷயங்களைக் குறிப்பதைவிட அதிகம் பணி சொல்லாடல்களுக்கு உண்டு. இந்த 'அதிகம்' என்பதுதான் சொல்லாடல்களை மொழி யாகவோ (லாங்க்) பேச்சாகவோ (பரோல்) குறுக்குவது இல்லை. இந்த 'அதிகம்' என்பதைத்தான் நாம் வெளியில் கொண்டு வரவும் விளக்கவும் செய்ய வேண்டும்[6]

ஏறத்தாழ இதே கருத்தைத்தான் மொழியியல் அறிஞர் பென்வினிஸ்த் (Benveniste) அவர்களும் கூறுகிறார்கள்:

> ஒலிகள், பொருளன்கள், வார்த்தைகள் ஆகியன வற்றிற்கு மொழி அளவில் செயல்பாடுண்டு. இன்னொரு தளம் உண்டு, அதுதான் சொல்லாடல்[7]

இது மொழியியல் துறையாளர் ஒருவரின் கருத்து. இலக்கியத்துறை நூல் எழுதிய ஒருவர் சொல்லாடல் பற்றி என்ன கூறுகிறார் என்று காண்பது பயன் தரும்.

> சேக்ஸ்பியரின் 73ஆம் சானட் கவிதை 4 வாக்கியங்கள் கொண்டது. ஒவ்வொரு வாக்கியமும் தற்கால ஆங்கிலத்தில் வரும் வாக்கியம். ஆனால் இந்த நான்கு வாக்கியங்களுக்கும் மத்தியில் ஒரு ஒத்தபண்பு (cohesion) உண்டு. இந்த ஒத்த பண்பு தான் சொல்லாடலின் பிராந்தியம்.[8]

இலக்கியத்துறை சார்ந்த ஈஸ்தோப் என்பரின் சிந்தனையில் சொல்லாடல் சற்று மாறுபட்ட பண்பை உள்ளடக்க ஆரம்பிக்கிறது.

இதுவரை அறிமுகப்படுத்தாத இன்னொரு புத்தகம் "சொல்லாடலின் கோட்பாடுகள்" (Theories of Discourse) என்பது. எழுதியவர் டயனெ மாக்டொனால் என்பவர்.

இவர் சொல்லாடலுக்கு உரையாடல் குணம் இருக்க வேண்டும் என்றும் நாடுகளுக்கு ஏற்பச் சொல்லாடல் மாறுபடும் என்றும் கூறுகிறார். மேலும் எந்தெந்த நிறுவனங்களும் சமூகச் செயல்களும் சொல்லடலை உருச் சமைக்கிறதோ அதற்கேற்ப இது மாறிவரும் என்பது டயனெ மாக்டொனால் கருத்து. அதாவது மருத்துவமனையின் சொல்லாடலில் மருத்துவருடையது வேறு நோயாளியின் சொல்லாடல் வேறு. எனவேதான் ஃபூக்கோ மனநோய் மருத்துவமனை (asylum) மற்றும் சிகிச்சையகம் (clinic) பற்றிக் கவனம் செலுத்தினார். சொல்லாடல் என்பது உற்பத்தி உறவுடன் நேரடித் தொடர்புடைய கருத்துருவங்களிலிருந்து மாறுபட்டது.[9] என்றாலும் போராட்டத்தில் இனம் காணத்தக்கதே இந்தச் சொல்லாடல் என்பார் ஃபூக்கோ.[10] ஃபூக்கோ பின்காலக்கட்ட ஆய்வுகளில் சொல்லாடலுக்கும் அதிகாரத்திற்கும் தொடர்பு உண்டென்றார். அதுபோல் ஆசை (Desire) என்பது பற்றி ஆயும்போது அதன் அமைப்பாக்கம் சொல்லாடலால் காணப்படும் என்கிறார்.

இவ்வாறு விளக்கப்படும் சொல்லாடலை நாம் ஆரம்பத்தில் பார்த்தது போல் நிலைமாறாத ஒன்றாகவும் நிலைமாறிய ஒன்றாகவும் அணுக முடியும். சொல்லாடலின் இந்த மாறாநிலை நவீன மொழியியல் அமைப்புக்குக் கொடுக்கும் முக்கியத் துவத்திலிருந்து வந்தது. மாறிய நிலையைச் சிலர் வரலாற்றிலிருந்து இனம் காண்கின்றனர். வேறு சிலர் மொழியியலுக்குள்ளேயே உள்ள சில கருத்தாக்கங்களில் காணப்படும் நீக்குபோக்கான-அதாவது அமைப்பு அளவு கறார்த்தன்மையற்ற- கருத்தாக்கங்களில் காண்கின்றனர். எனவே முற்றிலும் மொழியியலில் இருந்து சொல்லாடல் விடுபட்டுவிடவில்லை என்றறிகிறோம்.

மொழியியலின் மாறாநிலைத்தன்மை அல்லது அமைப்புகள் தன்மை சொல்லாடலுக்கு உள்ள பலவித குணங்களில் ஒன்றாய் உள்ளதை விளக்கச் சில பார்வைகள் உதவுகின்றன. அவற்றில் சிலவற்றைக் காண்போம்.

இலக்கியத் தொடர்புடைய முறையில் சொல்லாடலை அறிய முயலும் ஈ ஸ்தோப் சொல்லாடலின் இறுக்கமான குணாம்சங்களை வெளிப்படுத்துகிறார். இலக்கியம் எல்லா இறக்கங்களுக்கும் எதிரானது. எனவே அத்தகைய இலக்கியத்தை

அடிப்படையாய் வைத்துச் சொல்லாடலை விளக்கும் ஈ ஸ்தோப் சொல்லாடலுக்கு மூன்று மாறாநிலைக் குணங்கள் இருப்பதாய்க் கூறுகிறார்.

1. சொல்லாடல் ஒரு வாக்கியத்தைப் போலவோ, செஸ் விளையாட்டைப் போலவோ சில விதிகளால் கட்டுப் படுத்தப்பட்டது.

2. சொல்லாடல் மொழியைப்போலவே தொடர்புறுத்தும் பண்பு (communication) கொண்டது.

3. சொல்லாடலுக்கு ஒரு பொருள் முதல் தன்மை (Materiality) உண்டு. ஏனென்றால் சசூருக்குக் குறிப்பான் (Signifier) என்ற உறுதியான விதிகளுக்குட்பட்ட அமைப்பே மொழிக்கு அடிப்படையாய் உள்ளது. டெரிதாவுக்கு வடிவத்தன்மை (graphemic) முக்கியம்.

இந்த இறுகிய பண்புகளுடன் இறுகாநிலைகளையும் கூடவே ஈ ஸ்தோப் கூறுகிறார். அவை இந்த இறுகல் நிலைகளுடன் தொடர்புடையவையாய் வருவதால் இங்குக் கூறுவதில் தவறு இல்லை.

1. சொல்லாடல் கறார்த்தன்மை உடையதாய் இருப்பதால் அது அறிவைக் கொடுக்கிறது. அந்த அறிவு எந்த நிறுவனத் திலிருந்தோ, பொருளிலிருந்தோ வருகிறதோ அதன் பொருள் பண்பால் தாக்கம் பெற்று அறிவுக்கு ஒரு கறார்த் தன்மை (accuracy) கொடுக்கிறது. கறார்த் தன்மையும் கறாரற்ற தன்மையும் பிணைகின்றன.

2. ஒரு கவிதைச் சொல்லாடலில் ஒரு தன்னிலை கட்டமைக்கப் படுகிறது. அது கவிதை வாசகனின் நிலையிலிருந்து தீர்மானிக்கப்படுகிறது.

3. சொல்லாடல், வரலாற்றின், சமூகத்தின் எந்தச் சூழலில் இருந்து உருவாகிறதோ அச்சூழலைத் தன் குணத்திற்குட் படுத்திக் கட்டமைக்கிறது. எனவே பிரதி (கவிதை என்றால்) திறந்ததாகிறது. மூடியதில்லை.

இவ்விஷயங்களைத் தன்பாணியில் விளக்கும் மிஷேல் ஃபூக்கோ.

1. சொல்லாடல் விதிகள் முன்தீர்மானிக்கப்பட்டவை (apriori) என்றும்

2. அது சட்டதிட்ட பண்பு (discourse belongs to the order of laws) கொண்டது என்றும் கூறுகிறார். எனவே சொல்லாடல்

தன்னைவிட்டு வெளியில் போய் ஒருவர் பேசுவதை முடியாததாக்குகிறது என்கிறார் ஃபூக்கோ.[11]

இறுதியாகத் தொல்காப்பியத்தின் செய்யுளியலுக்கும் இதுவரை பார்த்த சொல்லாடல் சிந்தனைகளுக்கும் உள்ள தொடர்பைத் தொட்டுவிட்டு இக்கட்டுரை முடிகிறது.

முதலில் செய்யுளியல் என்பது பிற்காலத்தில் யாப்பியல் என்று சுருக்கப்பட்டுவிட்டது என்ற சிந்தனைக்கு வரவேண்டும். செய்யுளியலில் தொல்காப்பியர் கூறும் கூற்று, களன், மரபு போன்றவைகளையும் இவை எல்லாவற்றிலும் மாறுபட்ட தமிழ்வகை அழகியல் அடிப்படையை முன்வைக்கும் முன்னம்[12] மற்றும் நோக்கு இவை எல்லாம் கண்ணுறும் போது செய்யுளின் சொல்லாடல் தொடும் மொழிக்கும் பொருள் உலகம் வரலாறு, நிறுவனம் ஆகியவைகளுக்கும் உள்ள தொடர்பை எதிர்நோக்கியிருக்கிறது என்று கூறுவதில் தவறில்லை. ஆனால் சொல்லாடல் பற்றிய இன்றைய முழுச்சிந்தனை வீச்சும் செய்யுளியலில் இருப்பதாகக் கூறமுடியாது. ஆனால் செய்யுளியலை ஒரு மறு ஆய்வு செய்து மேற்கத்திய சிந்தனைகளையும் ஆய்வுக்குட்படுத்தித் தமிழ்ப்பண்பு கொண்ட சொல்லாடல் ஒன்றினை வடிவப் படுத்த முடியும். அது பெரிய, ஆழமான கூட்டு நிலை ஆராய்ச்சியாக அமையும். இவைகளைப் பற்றிய விரிவான ஆரம்ப சித்திரிப்பு இன்னொரு கட்டுரையில் அக்கட்டுரை பொருண்மை மற்றும் சொன்மை பற்றிய பெயரியல் நூற்பாவின் கருத்து தொல்காப்பியச் சிந்தனா கட்டுமானத்தின் உள்ளுறை நிலையிலாவது அமைகிறதா என்றும் அப்படி அமைகிறதென்றால் எவ்வெவ் பகுதிகளில் அமைகிறது அல்லது அமையப் பின்னணியை அமைக்கிறது என்றும் ஆய ஏது உண்டாகும் என்று கருதலாம்.

குறிப்புகள்

1. ஆனந்தவர்த்தனரின் தொனி வேறு.
2. பத்ருகிரி தொடர்பான இக்கட்டுரைக் கருத்துக்கள் Structure of Signification Vol.II என்னும் நூலிலிருந்து.
3. புலியூர்க்கேசிகன், தொல்காப்பிய உரை, 1967.
4. எல்லா எழுத்தும் வெளிப்படக் கிளந்து
சொல்லிய பள்ளி எழுதரு வளியின்
பிறப்பொடு விடுவழி உறழ்ச்சி வாரத்து
அகத்தெழு வளியிசை அரில்தப காடி
அளபிற் கோடல் அந்தணர் மறைத்தே -பிறப்பியல்-புறனடை_20.

5. பெயரியலில் முதல் சூத்திரம்,

"எல்லாச் சொல்லும் பொருள் குறித்தனவே"

என்றும், இரண்டாம் சூத்திரம்,

"பொருண்மை தெரிதலும் சொன்மை தெரிதலும்
சொல்லின் ஆகும் என்மனார் புலவர்"

என்றும், மூன்றாம் சூத்திரம்,

"தெரிபுவேறு நிலையலும் குறிப்பில் தோன்றலும்
இருபாற்று என்ப பொருண்மை நிலையே"

என்றும், 4ஆம் சூத்திரம்,

"சொல் எனப்படுப பெயரே வினையென்று
ஆயிரண்டென்ப அறிந்திசி னோரே"

என்றும் அமைகின்றன.

6. இச்சிந்தனையின் விளக்கத்திற்குப் பார்க்க : தமிழவன், தமிழும் குறியியலும், 1999.

.........discourse are composed of signs; but what they do is more than use these signs to designate things. It is this more-that renders them irreducible to language (lang) and to speech (parole). It is this 'more' that we must reveal and describe. - The Order of things.

7. Benvimiste.

8. Antony Easthope, Poetry as Discourse, 1983, p.8.

9. இது தொடர்பான சிந்தனைக்கு : தமிழவன், ஸ்ட்ரக்சுரலிசம், 1982.

10. ஃபூக்கோ, Untying the Text, p.11.

11. Michel Foreaults, The Order of Discourse, in Untying the Text, pp. 48 -51.

12. தமிழவன், "தமிழ்க்கவிதையும் மொழிதல் கோட்பாடும்"

நச்சினார்க்கினியரின் குறியியல்

தமிழ் மக்கள் அகம் என்றும் புறம் என்றும் இரண்டு வார்த்தைகளைப் பற்றி அடிக்கடி பேசுகிறார்கள். தமிழறிஞர்கள் என்று அறியப்படுபவர்களும் இரண்டு வார்த்தைகளையும் பயன்படுத்தாமல் ஒரு விஷயத்தைப் பற்றிப் பேசுவதில்லை. தமிழிலக்கியத்திலும் அன்றும் இன்றும் இந்த வார்த்தைகளுக்கென்று ஒருதனி 'மவுசு' இருந்து வருகிறது. ஆனால் புது விளக்கங்களுக்கு வரும் கட்டுரைகள் மிகச் சில.[1]

எனவே இந்த அகம், புறம் என்ற வார்த்தைகளைப் பற்றி யோசிக்க வேண்டும். இந்த வார்த்தைகள் உண்மையில் என்ன அர்த்தம் கொண்டவை என்று பார்க்கவேண்டும். இவ்வாராய்ச்சி தமிழர்கள் மற்றும் அவர்கள் இலக்கியம் பற்றிய நம் அறிதலையும் விசாலப்படுத்த உதவும் என்பது என் நம்பிக்கை.

அகம்/புறம் பற்றிய மானுடவியல் பின்னணி

இந்தச் சந்தர்ப்பத்தில் நான் எழுதிய ஒரு கட்டுரையைச் சுட்டிக் காட்ட விரும்புகிறேன். எமில் தர்க்கைம்[2] என்பவர் உலக ஆதிவாசி, மற்றும் வளர்ந்த சமூகங்கள் மத்தியில் உள்ள பிரித்தறியும் சிந்தனை (classification) பற்றிய ஆராய்ச்சியை மேற்கொண்டுள்ளார். அந்தச் சிந்தனையை அடிப்படையாய் வைத்துத் தமிழர்களின் அகம் புறம் சிந்தனைகூட தர்க்கை மின் சிந்தனையோடு சேர்த்துப் பார்க்கத்தக்கது என்று நான் எழுதிய கட்டுரை அது. ஆதிவாசி சமூகங்கள் மத்தியில் கிளை (clan) மற்றும் உபகிளை (mioties) பற்றிய ஒரு சமூகப்பிரிவு உண்டு. அதற்கு நிகரான சிந்தனா முறைப் பிரிவுதான். பூக்களையும் காற்றையும் பறவையையும் நீரையும் மனிதரையும் அந்த ஆதிவாசி பிரிப்பதற்கான அடிப்படை என்பது தர்க்கைமின் எண்ணம். சமூக உண்மையிலிருந்து உருவாகி வந்ததுதான் சிந்தனா உண்மை என்ற நேரான தொடர்புபடுத்தலை மானுடவியல்காரர்கள் இன்று ஏற்பதில்லை என்றாலும் தர்க்கைமின் இந்தப் புஸ்தகம் மிகுந்த முக்கியத்துவம் கொண்டதாகச் சமீபத்திய அமைப்பியல் மானுடவியலார்களால் சுட்டிக் காட்டப்பட்டதை மாற்ற முடியாது. நானும் தர்க்கைமின் வழியைப் பின்பற்றி அகம், புறம் பாகுபாடு

ஒருவிதச் சமூகப் பாகுபாட்டைப் பிரதிபலிக்கிறதென்று அக் கட்டுரையில் எழுதினேன். இன்று இது ஒரு யூகம் என்று மட்டுமே நான் கூறமுடியும். ஏனென்றால் பண்டைத் தமிழ்ச்சமூகம் பற்றிய எந்தத் தகவலும் நமக்கு இல்லை. எனவே இது ஒப்பியல் அடிப்படையான ஒரு யூகம் என்று மட்டும் கூறமுடியும். அப்படிக் கூறும் போது அகம் புறம் என்ற பெயர்கள் ஏதோ ஒரு வகையில் தமிழர்களிடம் அன்று இருந்த வானசாஸ்திரம் சம்பந்தமானதோ அல்லது கணித சங்கேதம் சம்பந்தமானதோ ஆன யாதோ ஒரு பிரிவு முறையைச் சுட்டும் காலம் கடந்த பெயர்கள் என்று அறிய முடிகிறது. இது தொல்காப்பியரால் அகத்திணை புறத்திணை என்று பயன்படுத்தப்பட்ட பிறகுதான் நமக்கு இந்தப் பிரிவு முறை பற்றித் தெரிந்தது. தெரிந்தாலும் நம்மிடமும் இன்று ஒத்த எண்ணம் இல்லை. சில ஆய்வாளர்கள் இந்தப் பிரிவுமுறை தமிழர்களின் வாழ்க்கையிலுள்ள பிரிவுமுறை என்கிறார்கள். வேறு சிலர் இல்லை இல்லை இது கவிதையைப் பிரிக்கும் பிரிவுமுறை என்றார்கள். வேறு பதில் தெரியாததால் இந்த இருவிதச் சிந்தனையும் சந்தேகத்தோடு அவ்வப்போது சிலரால் சொல்லப்பட்டாலும் அப்படிச் சொல்பவர்களுக்கும் போதிய சான்றுகளும் ஆதாரங்களும் இல்லை.

நச்சினார்க்கினியரும் அகம், புறம் என்னும் வார்த்தைகளும்

இனி நேராக விஷயத்திற்கு வருவோம். இன்று வாழும் நம்மையெல்லாம் விட அதிகக் காலத்திற்கு முன்னாலேயே அகம், புறம் பற்றி அறிந்தவரும் தமிழ்ப் புத்தகங்கள் சுமார் 83-ஐப் படித்துப் புரிந்தவர் என்று உ.வே. சாமிநாதையரால் சொல்லப்பட்டவரும்[3] சமஸ்கிருத நூல் அறிவு உடையவருமான நச்சினார்க்கினியர் அகம், புறம் பற்றி என்ன நினைத்திருக்கிறார் என்று அறிய நமக்கு நிறைய ஆதாரங்கள் இருக்கின்றன. இவர் தொல்காப்பியம் மற்றும் பத்துப் பாட்டு. சீவகசிந்தாமணி, கலித்தொகை என்று பல தமிழ் நூல்களுக்கு உரை எழுதியுள்ளார். அந்த உரைகளை "வாசித்தால்" இவர் அகம், புறம் பற்றி என்ன எண்ணம் கொண்டிருந்தார் என்று புரிய முடியும்.

வாசித்தல் என்பது என்ன?

இங்கு "வாசித்தல்" என்ற வார்த்தையையும் கொஞ்சம் விளக்கவேண்டும். வாசித்தல் செய்ய வேண்டுமென்றால் நம்கண் முன் சில 'எழுத்துக்கள்' இருக்க வேண்டும். அதன்பிறகு வாசிக்க ஒரு ஆள்வேண்டும். மூன்றாவது அந்த எழுத்திலிருந்து அர்த்தம் காண ஒரு யுக்தி (Strategy) யை அந்த வாசகன் வைத்திருப்பான். இந்த மூன்று அம்சங்களும் இருந்தால் 'வாசித்தல்' நடைபெறும்.

இப்போது வாசிக்கத் தேவைப்படும் 'எழுத்து' என்பது ஒரு சிந்தனையைக் கொண்ட அடையாளம் என்பது புரியும். ஆகையால் எந்த அடையாளமும் வாசிக்கத்தக்கது என்பது விளங்குகிறது. எனவே எழுத்து என்பது ஒரு வித அடையாளம் என்ற சிந்தனை நமக்குக் கிடைக்கிறது. எனவே புகைவண்டி நிலையக் கைகாட்டி முதல் ஹோட்டல் மெனு கார்ட் வரை வாசிக்க முடியும் என்கிறார்கள் இச் சிந்தனையாளர்கள்.

மேலே நாம் எமில் தர்கைம் என்ற பிரஞ்சு நாட்டுச் சமூகவியல் மேதை ஒருவரைப் பார்த்தோம். அதே மரபில் வந்து புதிய சிந்தனை வீச்சுக்களுக்குச் சென்றவராகக் கருதப்படும் லெவி ஸ்ட்ராஸ் என்ற அதே நாட்டுச் சிந்தனையாளர் சொன்ன ஒரு விஷயம் நமக்கு மிக முக்கியம்.

அவர், எல்லாவித அடையாளங்களுக்கும் உள்ளே, சற்று மேல் தோலை நீக்கிப் பார்த்தால் நமக்குத் தெரியாதவிதமாய் ஒளிந்துகொண்டு ஒரு இருமை எதிர்வுப் பண்பு உண்டு[4] என்று சொல்கிறார். அதாவது சமூகத்தில் உள்ள அடையாளங்கள் என்பது சமூகத்தின் எழுத்து (மொழி) என்று அர்த்தம். மொழிக்கு அர்த்தம் கிடைக்க அடிப்படை இருமை-எதிர்வு என்று மொழியியல் வாதிகள் சொன்னதால் சமூகத்தின் அடையாளங்களும் மொழிதானே; அப்படியெனில் அந்த மொழிக்கும் அர்த்தம் கிடைக்க இருமை எதிர்வு இருக்கும் என்று எண்ணினார் லெவி ஸ்ட்ராஸ். பிறகு இந்த யூகத்தை ஆதி சமூக மக்களின் உறவுமுறையைஆய்ந்து நிரூபிக்க முடியும் என்று சொன்னது லெவி ஸ்ட்ராசுக்கு உலகப்புகழைப் பெற்றுத் தந்தது.[5]

சரி, நான் ஏன் லெவி ஸ்ட்ராஸ் பற்றி எல்லாம் கூறுகிறேன் என்று சொல்லுகிறேன்.

அகம், புறம் என்ற சிந்தனையில் ஒரு எதிர்வுப் பண்பு இருக்கிறது என்று நினைவில்லாமலே நாம் நம்பிவந்துள்ளதுமின்றி, நச்சினார்க்கினியர் அகங்கையும் புறங்கையும் போல அகமும் புறமும் அமைந்துள்ளன[6] என்று கூறுவதும் முக்கியமானது. இந்த இருமை-எதிர்வு தமிழ்ச் சிந்தனையில் காலந்தோறும் கடைப்பிடிக்கப்பட்ட நம் அகம் புறத்தில் இருக்கிறதென்றால் இது சிந்திக்கத்தக்க ஒன்றல்லவா? இந்த, அகம் புறம் என்ற எதிரும் புதிருமான இரு கருத்தாக்கங்கள் தமக்குள் எந்தத் தர்க்கத்தைக் கொண்டிருக்கின்றன?

அகம் எதனைக் கூறுகிறது? அல்லது இந்தக் கேள்வியைச் சற்று மாற்றிப் போடலாமா? 'அகம்' இதன் அர்த்தம் என்ன?

அதுபோலப் புறத்திற்கு என்ன அர்த்தம்? இங்கு 'அகம்' என்ற வார்த்தை சுட்டும் 'உள்ளடக்கத்திற்கு' என்ன அர்த்தம், புறம்' என்ற வார்த்தை சுட்டும் உள்ளடக்கத்திற்கு' என்ன அர்த்தம் என்று கேட்கிறேன்.

அதாவது அகம் என்ற ஒலிச்சேர்க்கையாலான குறியீடு எந்த உள்ளடக்கத்தைச் சுட்டுகிறது (குறியீடு உள்ளடக்கத்தைத்தான் சுட்ட முடியும்) 'புறம்' என்ற ஒலிச் சேர்க்கையாலான 'குறியீடு'[7] எந்த உள்ளடக்கத்தைச் 'சுட்டுகிறது'? அதாவது 'பச்சை விளக்கு', புகைவண்டி ஓட்டுநருக்கு எதைச் சுட்டுகிறது? என்பது போன்ற கேள்வி இது. எனவே ஒலிச்சேர்க்கையாலான குறியீடு ஒரு பச்சைவிளக்கைப் போல உள்ளடக்கம் என்பது ஓட்டுநர் மனதிற்கு அவ்விளக்கு தரும் அர்த்தம்.

இப்போது வாசிப்பது என்ன என்று சொல்லி விளக்குவதற்குப் பதிலாக நான் அகமும் புறமும் இருவித ஒலிச்சேர்க்கைகள். அதாவது இரண்டும் 'எழுத்துக்கள்' (மொழியாலான அடையாளங்கள்) என்று காட்டினேன். மொழியடையாளமான 'எழுத்து' (வாயால் எழுப்பப்படுவது எழுத்து என்கிறார் தொல்காப்பியர்) வாசிப்பது இனி, சுலபம் தானே!

ஆகுபெயரின் தத்துவம் என்ன?

ஆகுபெயர் பற்றி நிறையக் குழப்பங்கள் இருக்கின்றன. எது ஆகுபெயர். எது அன்மொழித் தொகை என்றெல்லாம் இலக்கணக் காரர்களிடையே நிறைய வாக்குவாதங்கள் நடந்துள்ளன. இன்றும் நடக்கின்றன. ஊர் சிரித்தது என்றால் ஆகுபெயர். பொற்கொடி வந்தாள் என்றால் பொன்னாலான கொடியைப் போன்ற பெண் வந்தாள் என்று பொருள் தந்து அன்மொழித் தொகை என்றெல்லாம் சொல்வார்கள். ஒரு உரையாசிரியர் ஆகுபெயருக்குச் சொல்லும் உதாரணத்தை இன்னொரு உரையாசிரியர் அன்மொழித் தொகைக்குக் கூறுகிறார். மொத்தத்தில் நாம் குழப்பமான ஆகுபெயர் பற்றிக் கவலைப்படாது (அல்லது இன்னொரு சந்தர்ப்பத்தில் கவலைப்பட ஒதுக்கிவிட்டு) அதன் தத்துவம் பற்றிக் கவனிப்போம்.

பாட்டு இயல் (=பாட்டியல்) என்பதற்குப் பாட்டின் இலக்கணத்தைக் கூறும் இயல் என்று அர்த்தம். இதுபோல் 'பொறி மஞ்ஞை' என்பது பொறிகளை உடைய பீலியை உடைய மஞ்ஞை என்று கூறுவது வழக்கம். இவ்விரு சொற்களையும் ஆகுபெயர் என்று பொதுவாகக் கூறுவார்கள் யாரும். அப்படியென்றால்

'பாட்டியல் என்பது மொழியாலான (ஒலியாலான) அடையாளம், குறியீடு.

'பாட்டின் இலக்கணத்தைக் கூறும் நூல்' என்பது அந்தச் சப்தம் சுட்டிய உள்ளடக்கம்.

'பொறி மஞ்ஞை' என்பது சப்தக் குறியீடு.

'பொறிகளைக் கொண்ட பீலிகளை உடைய மஞ்ஞை' என்பது குறியீடு சுட்டிய உள்ளடக்கம்.

இப்போது சற்று நுட்பமான ஒரு விஷயம் வருவதைக் கவனிக்க வேண்டும். பாட்டியல் என்பது ஒலிரூபமான குறியீடு. 'பாட்டின் இலக்கணத்தைக் கூறும் நூல்' என்பது ஒலியாலான வாக்கிய ரூபமான புரிதல் அல்ல. அதற்கு மாறாக அர்த்த ரூபமான புரிதல். ஏனென்றால் இதே அர்த்தத்தை இந்த வார்த்தைகளை மாற்றியும் இந்த வார்த்தைகள் இல்லாமலும் கொண்டுவர முடியும்.

ஒலிரூபமான புரிதல் ஒலியின் குறிகளால் (Signs) வெளிப்படத் தக்கது.

அர்த்தரூபமான புரிதல் ஒலியின் குறிகளால் வெளிப்படுத்த முடியாதது.

ஒலிரூபத்தை லிபியின் வடிவத்தில் எதிர்காலத்திற்கும் பாதுகாத்து வைக்க முடியும். 'எழுத்து' என்ற சொல் முதலில் சப்தத்தைக் குறித்துப் பிறகு லிபி தோன்றிய பின் வரிவடித்தைக் குறித்ததாகத் தெரிகிறது. அர்த்தரூபம் என்பது முக்கியமாய் இருவர் நேரடியாய்த் தாம் உணர்ந்ததைப் பேச்சுமூலம் பரிமாறிக்கொள்ளப் பயன்படுத்தும் மொழி வடிவிலான மனச்செயல்.

இந்த இடத்தில் நச்சினார்க்கினியர் ஆகுபெயருக்குக் கூறும் இரண்டு உதாரணங்களைக் குறிப்பிட்டுச் சொல்ல விரும்புகிறேன். அவை 'அகம்' என்பதும் 'பொருளதிகாரம்' என்பதும்.

'அகம்' என்ற சொல் அகத்திற்குள் உள்ள இன்பத்தைக் கூறுவதற்குப் பயன்படுவதால் இது ஆகிவந்த பெயர்ச்சொல் அதாவது ஆகுபெயர் என்கிறார் நச்சினார்க்கினியர். அதேபோல் பொருளதிகாரம்[8] என்பதும் பொருளின் இலக்கணத்தைப்பற்றிச் சொல்வதால் (இங்குப் பொருள் பற்றிச் சொல்வது வேறு; பொருளின் இலக்கணம் பற்றிச் சொல்வது வேறு என்பது நச்சினர்க்கினியரின் கருத்து) இது ஆகுபெயர். இந்த நான்கு உதாரணச் சொற்களும் எந்த இலக்கண விவாதமும் தேவையில்லாத அளவு தெளிவாக உள்ளன. அதாவது இதனுள் அதிக இலக்கண

நுட்பங்களுக்குப் போகாமல் இப்படிப் பொதுமைப்படுத்தலாம். ஒரு சொல் அல்லது இரு சொற்கள் இன்னொரு அர்த்தத்திற்குப் பதிலாக (substitute) நிற்பது ஆகுபெயர். அதாவது ஆகி நிற்பதும் பெயர். பாட்டு என்ற சொல் பாட்டின் இலக்கணத்திற்கும் அகம் என்ற சொல் அகத்திலிருக்கும் இன்ப உணர்வுக்கும் பதிலியாக நிற்பதால் அவை ஆகுபெயர்கள்.

இதனை நாம் பார்த்து வரும் முறையில் இப்படி சொல்லலாம்.

'அகம்' என்பதும் 'பொருளதிகாரம்' என்பதும் இரண்டு ஒலியாலான குறியீடுகள்.

இங்கு உடனே ஒரு கேள்வி வரும். அப்படியானால் 'அகம்' மற்றும் 'பொருளதிகாரம்' என்ற இரு குறியீடுகளும் சுட்டும் 'உள்ளடக்கம்' எவை? இந்தக் கேள்விக்கான பதிலைத் தொடர்ந்து சிந்திக்க வேண்டும்.

'அகம்' மற்றும் 'பொருளதிகாரம்' என்பவை எதனைச் சுட்டுகின்றன?

'அகம்' மற்றும் 'பொருளதிகாரம்' என்ற இரு சொற்களும் எதனைச் சுட்டும் பதிலிகள் (substitutes) என்றொரு கேள்வி வந்தது.

நச்சினார்க்கினியரிடம் ஒரு விடை உள்ளது. அதனைப் பார்ப்போம். 'அகம்' என்பது நான்கு அர்த்தங்களான (பொருள்களை) அறம், பொருள், இன்பம், வீடு என்பதில் வரும் இன்பம் ஆகும். தொல்காப்பியர் தன் நூலின் முதல் பிரிவாகிய எழுத்ததிகாரத்தில் எழுத்தைப் பற்றியும் இரண்டாம் பிரிவாகிய சொல்லதிகாரத்தில் சொல்லைப் பற்றியும் கூறி அந்த எழுத்து, சொல் இவற்றைக் கருவியாகப் பயன்படுத்தும் அர்த்தம் பொருளதிகாரத்தில் சொல்லப்படுகிறது என்றும் மிகவும் தெளிவாக உரை எழுதும் நச்சினார்க்கினியர் பேசிவிடுகிறார். இன்பம் என்பது என்ன என்ற கேள்விக்கும் நல்ல ஒரு விடை இந்த அறிவாளியான நச்சினார்க்கினியரிடம் உண்டு. அவர் சொல்கிறார்

> ஒத்த நேசத்தினால் ஒருவனும் ஒருத்தியும் கூடுகின்ற போது ஏற்படும் பேரின்பத்தை இருவரும் விளக்கிச் சொல்ல முடியாது. அது எப்போதும் ஒரு மனதின் உணர்வாகவே இருக்கும் .... இந்த இன்பம் தான் அகம். இந்த இன்பத்தைப் போலவே காமத்தைச் சேராத துன்பமும்கூட அகம்தான்.

இதுதான் நச்சினார்க்கினியர் வேறு வார்த்தைகளில் சொல்லும் விஷயம். இங்கு 'அகம்' என்றால் இன்பமும் துன்பமும் ஆகிய உள்ளடக்கங்கள் என்பது நந்சினார்க்கினியரின் எண்ணம். எனவே 'அகம் என்பதற்கான பதிலி என்று விளங்குகிறது.

இதுபோலப் 'பொருளதிகாரம்' பற்றியும் பார்க்க வேண்டும். பொருளதிகாரம் புருஷ+அர்த்தங்களான (புருஷார்த்தங்களான) அறம், பொருள், இன்பம், வீடு என்ற நான்கையும் கூறும். அதுபோல இந்த அர்த்தங்களுக்கு உபஅர்த்தங்களைத் தரும் காலம், இடம், பின்னணி, விலங்கு, மரம் முதலியனவும் பேசப்படும் விஷயமும் பொருளதிகாரம் என்ற சொல் (ஒலிக்குறியீடு) சுட்டும் உள்ளடக்கங்கள் ஆகும்.

ஆக, பொருளதிகாரம் என்ற சொல் எதற்குப் பதிலியாக (Substitute) நிற்கிற சொல் என்று நமக்கு இப்போது விளங்கி விட்டது.

சப்த குறியீட்டிற்கும் உள்ளடக்கத்திற்கும் உள்ள உறவு

ஃபெர்டினன்ட் டி சசூர் என்ற பிரஞ்சு மொழியியல்வாதி, மொழி பல குறியீடுகளைக் கொண்ட ஒரு தொகுதி என்றும் குறியீட்டுக்கும் அது சுட்டும் அர்த்தத்திற்கும் மத்தியிலுள்ள தொடர்பு இடுகுறித் தன்மை கொண்டது என்றும் எளிதாக ஒரு முடிவுக்கு வருகிறார். இதுபோல் 'பொருளதிகாரம்' என்ற சொல்லுக்கும் நச்சினார்க்கினியர் அது சுட்டுவதாகக் காட்டும் அர்த்தத்திற்கும் எந்தத் தர்க்க ரீதியான தொடர்பும் இல்லை என்றும் அறிகிறோம். இது தான் விஞ்ஞானம்.

எனவே தான், அதாவது சொல்லுக்கும் அச்சொல்லின் அர்த்தத்திற்கும் மத்தியில் ஓர் இடைவெளி (Gap) இருப்பதால்தான், தொல்காப்பியத்தின் ஒரே சூத்திரத்திற்கு உரை சொல்வதில் நச்சினார்க்கினியருக்கும் இன்னொரு உரைகாரரான இளம்பூரணருக்கும் வித்தியாசம் வருகிறது. அகம் என்ற சொல்லுக்கு இளம்பூரணர் போகம் அனுபவித்து அதனால் வரும் பிரயோஜனத்தை அறிவது அகம் என்று பொருள் தருகிறார். வீட்டுக்குக் காரணமான இன்பம் என்ற நச்சினார்க்கினியரின் அர்த்தத்தில் 'போகம்' என்ற சொல் இளம்பூரணரால் அறியப்படவில்லை. உடல் சம்பந்தமான போகமே அவர் கருதுவது.

மேலும் நச்சினார்க்கினியர் இன்பத்தையும் துன்பத்தையும் சேர்த்து 'அகம்' என்கிறார். இளம்பூரணர் இந்தக் கருத்தை ஏற்பாரா என்பது சந்தேகமே. எனவே 'அகம்' என்ற குறியீடு சுட்டும்

உள்ளடக்கம் (signified) நச்சினார்க்கினியருக்கு ஒன்றாகவும், இளம்பூரணருக்கு இன்னொன்றாகவும் இருக்கிறது. 'பொருள் அதிகாரம்' என்ற குறியீட்டுக்கான உள்ளடக்கம் பற்றியும் இரு உரைகாரர்களும் வித்தியாசமாகத்தான் புரிந்திருக்கிறார்கள். இந்த வித்தியாசம் மீண்டும் மொழியியல் சொல்வதுபோல் குறியீட்டுக்கும் அது சுட்டும் உள்ளடக்கத்திற்கும் உள்ள உறவு இடுகுறித் தன்மையானதென்பதையே நிரூபணம் செய்கிறது.[9]

வழக்கும் செய்யுளும்

நச்சினார்க்கினியர் அகத்திணைப் பாடல்களின் இலக்கணம் கூறும்போது அவற்றில் வரும் காலம், இடம், விலங்கு, மரம், உணர்ச்சி (அதாவது முதல், கரு, உரிப் பொருள்கள்) என்று பேசும் போது ஒரு சந்தேகத்தைக் கிளப்புகிறார். அதாவது அகம் பிரிவைச் சார்ந்த பாடல்களில் முதல், கரு, உரி வரவேண்டுமன்பது உலகநியதியா அல்லது செய்யுள் நியதியா என்பதே அந்தச் சந்தேகம். பின்பு தன் கருத்தையும் சொல்கிறார். முதல், கரு, உரி என்பதெல்லாம் உலக வழக்கில் ஒருவர் வாழ்வில் சேர்ந்துவராது. அப்படி சேர்ந்து வருவது செய்யுளில்தான். எனவே தொல்காப்பியர் செய்யுள் வழக்கம் சார்ந்தே இலக்கணம் கூறுகிறார் என்பது நச்சினார்க்கினியர் கருத்து. இப்படி உலகவழக்கமா? செய்யுள் வழக்கமா (நாடக வழக்கம்) என்ற சந்தேகம் தனக்குத் தோன்றுவதற்குக்கூடத் தொல்காப்பியத்தின் முன்னுரையான பாயிரத்தில் வரும் 'நல்லுலகத்து வழக்கம் செய்யுளும் ஆயிரு. . . " என்ற அடிதான் காரணம் என்றும் கூறுகிறார்.

பின்பு அவ்வப்போது தொல்காப்பியத்திற்கு உரை சொல்கையில் இப்படி செய்யுள் வழக்கமா, உலக வழக்கமா என்று பார்க்கிற பார்வையைத் தனது முறையாகவும் நச்சினார்க்கினியர் கொள்கிறார். (இந்தச் சிந்தனாமுறை தொல்காப்பியத்திலும் உள்ளதென்பதை மறுப்பதற்கில்லை).[10]

உலக வழக்கு என்பதை நாம் உள்ளடக்கம் என்றும், அதனைக் கூறும் செய்யுள் வழக்கு (நாடக வழக்கு) என்பதைக் குறிப்பான் என்றும் கூறலாம் என்று கருதுகிறேன்.

ஆகுபெயர் பற்றிய சிந்தனாமுறையில் மொழிரூபமான சிந்தனையைக் குறியீடு என்றும் உலகியலான சிந்தனையை உள்ளடக்கம் என்றும் கூறியதை இங்கு நினைத்துக்கொண்டால் மொழிக் குறியீடு மற்றும் உள்ளடக்கம் பற்றிய ஒரு நினைவோட்டம் நச்சினார்க்கினியரிடம் இருப்பது தெரிகிறது. ஆகுபெயர் சிந்தனை எல்லாரிடமும் உள்ளதென்றாலும் இறையனார் களவியல்

உரையாசிரியர் உலகவழக்கத்தை ஏற்காது உலக வழக்கத்திற்குச் சம்பந்தமேயில்லாத வெறும் கற்பனையான பாடல்களே அகத்திணை என்று கூறியதும் இங்கு நாம் நினைவில் கொள்ளவேண்டும்.

அடுத்து ஒரு முக்கிய விஷயம் பேச்சுக்கும் எழுத்துக்கும் உள்ள வேறுபாடு பற்றிய சிந்தனை, உலக அறிஞர்களை, சாக்ரடீஸிலிருந்து ரூசோ மற்றும் ஹெகல் வரை பலரின் கவனத்தைக் கவர்ந்திருக்கிறது. தமிழிலும் தொல்காப்பியம் 'நுவலும் காலை', 'கூறும் கலை' என்றெல்லாம் சொல்லும்போது பேச்சு வடிவில் அச் சூத்திரங்கள் இருந்தமை தெரிகிறது. ஆனால் பேச்சு வடிவத்திலிருந்து (உரைநடையும் பாட்டும்) எழுத்து வடிவத்திற்கு மாறும் ஒரு கட்டம் மிக முக்கியமானது. இதுபற்றிய ஒழுங்கான சரித்திரத்தகவல்கள் இல்லை எனலாம். உரைநடைத் தமிழ் வரலாற்றில் மிகப் பிற்காலம்வரை வளரவில்லை என்பதைப் பார்க்கும்போது எழுத்துமுறை தமிழர்களிடம் அதிகம் செல்வாக்கில் இருக்கவில்லை என்று தெரிகிறது. ஏனெனில் பாட்டு, எழுத்து செய்யும் காரியத்தை ஓரளவு செய்யும். அதாவது அடுத்த தலைமுறைக்குப் பாதுகாக்கலாம். உரைநடையில் அது முடியாது.

எழுத்தின் தோற்றத்தை மிகவும் அவநம்பிக்கையுடன் பார்க்கிறார் சாக்ரடீஸ். ருசோ, மனிதனின் ஆன்மா அழிய எழுத்தின் தோற்றம் காரணமாகிப் போகிறதென்று கூப்பாடு போட்டிருக்கிறார். ஹெகல் கூட எழுத்து முறையைத் திட்டினாலும் வேறுவழியில்லாததால் சித்திர எழுத்துமுறையைவிட ஒலியைச் சுட்டும் குறிகளாலான எழுத்துமுறை பரவாயில்லை என்கிறார்.

இவ்வாறு பேச்சிலிருந்து (பேச்சு ஒலி ஒழுங்கில்லா மொழி; பாட்டு ஒலி ஒழுங்குள்ள மொழி). எழுதப்படும் உரைநடை அல்லது எழுதப்படும் பாட்டுக்கு மனித வரலாறு வருவது மனிதகுலத் தொழில் நுட்பப் புரட்சியின் (Technology) முதல் கட்டம் எனலாம். பேச்சின் சூழல் ஒரு சந்தர்ப்பத்தை விளக்கும் ஆற்றல் கொண்டது. உதாரணமாக, ஒரு பெண் போகிறாள். அதனை ஓர் இளைஞன் பார்க்கிறான். தன் நண்பனிடம் அவளைச் சுட்டி, "பூங்கொடி" என்கிறான். நண்பனின் மனத்தில் அவ்வார்த்தையும் அந்தச் சந்தர்ப்பமும் அப்பெண்ணைப் பற்றி அவன் நினைத்த உணர்வுகளைப் புரிய வைக்கின்றன. இங்கு இரு இளைஞர்களும் அவர்கள் முன் நிற்கும் ஒரு பெண்ணும் வேண்டியிருக்கிறார்கள். அந்த இளைஞன் துக்கமான ஒரு சூழலில் இருக்கிறான் என்றால் இப்படி ஒரு சொல் வராது. இப்படி மொழி ஒரு சந்தர்ப்பத்தின் பகுதியாகி அர்த்தத்தைத் தருகிறது. இது பேச்சின் சூழல்.

இனி இந்த ஒரு சந்தர்ப்பம் லிபியாகையில் (எழுதப் படுகையில்) கவிதை என்றால் 'பூங்கொடி போனாள்' என்றும், உரையென்றால் பூவை உடைய கொடி போன்றவள் போனாள் என்றும் உருவம் மாறும். எனவே பேச்சின் மொழி ஒருவிதக் குறியீடென்றால், பாட்டின் மொழி இன்னொரு குறியீடாகிறது. அர்த்தம் என்பது மொழியின் பேச்சு வடிவ முழுச்சூழலை மீண்டும் வார்த்தைக்குக் கொண்டு வரும் பிரயத்தனமாகும். எனவே 'பூங்கொடி வந்தாள்' என்ற அன்மொழித் தொகையின் அர்த்தம் என்பது ஒருபெண். அவள் பூங்கொடி மாதிரியானவள். பூங்கொடி என்ற வார்த்தை பூக்களை உடைய கொடி என்பதன் சுருக்கம் முதலான மொழிவயப்பட்டதும், மொழிக்கு அப்பால் செல்வதுமான பேச்சின் முழுச்சூழலை மறுசிருஷ்டி செய்வதுமாகும். இலக்கணம், அணி போன்றவற்றின் தத்துவம் இது. எனவே இங்குப் பார்த்த அன்மொழித்தொகை, ஆகுபெயர் முதலியன குறியீடு என்றும், அவை சுட்டும் பேச்சுச்சூழல் 'உள்ளடக்கம்' என்றும் அறியப்படும். தொல்காப்பியர் வழி நச்சினார்க்கினியர் கூறும் செய்யுள் குறியீடாகவும், வழக்கு உள்ளடக்கமாகவும் செயல்படுகின்றன. அதுபோல் பேச்சில் இருந்த ஒரு சரளத் தன்மை (spontaneity), சூழலின் ஒரு பகுதியாய் மட்டும் நிற்கும் தன்மை, உடனடித் தன்மை, குறிப்பிட்ட மனிதர்கள் முன் சம்பவிக்கும் தன்மை, ஒரு நிகழ்த்து தன்மை போன்ற எல்லாம் இங்கு மாறுகின்றன. அதற்குப் பதிலாகச் செய்யுளாக மொழி ஓர் இசையின் ஒழுங்கைப்பெறும்போது ஓரளவு எழுத்தாக மாறுவது போலவே இருக்கிறது. தெரிதா பேச்சு எழுத்தாக மாறும்போது என்னென்ன சம்பவிக்கும் என்று அறிய ஓர் இயலை (Grammatology) உருவாக்க வேண்டும் என்கையில் பேச்சு செய்யுளாக மாறும்போது நடக்கும் அதேவகை மாற்றத்தைக் கவனிக்காமல் விட்டு விட்டார் என்றுபடுகிறது. எழுத்துபோலவே செய்யுளிலும் ஒரு சரளமற்ற தன்மை, கச்சித வடிவமுள்ள தன்மை, காலத்தைத் தாண்டிய தன்மை சூழலின் பகுதியாக இருந்தது மாறி, சூழலின் மொத்தமொழி வடிவக் குறியாக இறுகி, யாருக்குமான எந்திரத்தன்மை உருவாகி (mechanical), ஒருவித நிகழ்த்தாத் தன்மையுடன் உருவாகிவிடுகிறது. எழுத்தில் ஒருவித 'பார்வைக்கான' குறிகளைப் பயன்படுத்தினால், செய்யுளில் 'கேட்பதற்'கான குறிகள் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. இன்னொரு முக்கிய அம்சம், பேச்சிலிருந்து வந்த செய்யுள் உரைநடையை ஏற்காது; எழுத்து, செய்யுளையும் உரைநடையையும் காலத்தைத் தாண்டிப் பாதுகாக்க முடியும். மொத்தத்தில் மொழிவடிவ குறியீட்டியல் வடிவங்களான அன்மொழி, ஆகுபெயர் போன்றன பேச்சு எழுத்தாக உருமாற்றம் பெற்றபோது ஏற்பட்டவை என்று, தெரிதா சொல்வது போல்

கூறாமல், பேச்சு செய்யுள் வடிவமாக மாறிய போது அவை வந்தவை என்கலாம்.

இப்பகுதியில் பார்த்த சில அம்சங்களைக் கீழ்வருமாறு சுருக்கித் தரலாம்.

(பேச்சின்) வழக்கின் குறி (உள்ளடக்கம்)	செய்யுள் (நாடக வழக்கின்) குறி (குறியீடு)
1. சரளமானது	1. சரளமற்றது
2. கச்சிதமற்ற வடிவம்	2. கச்சிதமான வடிவம்
3. சூழலின் ஒரு பகுதி, பேச்சு	3. சூழலின் குறியியல் வடிவம் செய்யுள்
4. உடனடித் தன்மை உண்டு	4. உடனடித் தன்மை இல்லை
5. மனிதவியலானது	5. எந்திரவியலானது
6. நிகழ்த்தும் தன்மை	6. நிகழ்த்தாத தன்மை

இவ்வாறு நச்சினர்க்கினியர் வெளிப்படுத்தி வரும் எல்லாச் சிந்தனையிலும் குறியீடு, உள்ளடக்கம் பற்றிய சிந்தனை இருப்பது கவனிப்பதற்குரியது. இதனாலேயே களவியல் உரையாசிரியர் சொன்னதுபோல் உலகசம்பந்தமற்ற பொய் (இல்லது) தான் அகத்திணை என்பதை நச்சினார்க்கினியர் மறுக்கிறார். ஏனெனில் அக்கருத்தை ஏற்பது குறியீடு, உள்ளடக்கம் என்ற சிந்தனையை மறுப்பதாகும்.

அகமும் புறமும் இரு குறியீடுகள்

நச்சினார்க்கினியர் இந்தச் சிந்தனைகளை ஏதோ குருட்டாம் போக்கில் சொல்லிச் செல்லவில்லை. தொடர்ந்து ஒவ்வொரு விஷயத்திலும் இப்படியே குறியீடு, உள்ளடக்கம் என்ற நெறிக்குட்பட்ட விதமாகச் சிந்திக்கிறார். அதற்கொரு மிக முக்கியமான உதாரணம் அகம் புறம் பற்றிய இவரது இருமை - எதிர்வுச் சிந்தனை.

அகத்திணையின் ஏழு பிரிவுகளாகிய குறிஞ்சி, முல்லை, மருதம், நெய்தல், பாலை, கைக்கிளை, பெருந்திணை என்பவை புறத்திணையின் ஏழு விரிவுகளான வெட்சி, வஞ்சி, உழிஞை, தும்பை, வாகை, பாடாண், காஞ்சி என்பவற்றோடு ஒரு இருமை-எதிர்வு நோக்கில் உறவு கொண்டிருக்கின்றன. இந்தக்

கருத்தை அகத்திணையியலுக்கு உரை எழுதிய சோமசுந்தர பாரதியார் ஏற்காவிடினும் நச்சினார்க்கினியர், இளம்பூரணர், மு. அருணாசலம் பிள்ளை போன்றோர் ஏற்கிறார்கள். எனவே நச்சினார்க்கினியர் சிந்தனை எளிதில் ஒதுக்கித் தள்ளக்கூடிய சிந்தனை அல்ல என்பது விளங்கும். நச்சினார்க்கினியர் என்றாலே தமிழ் மாணவர்கள் எங்கோ இருக்கிற வரியை வேறு எங்கோ இழுத்துக் கொண்டு போய்ச் சேர்த்துப் பொருள் எழுதுகிற (இந்த முறையை "மாட்டு" என்பர்) ஆசாமி என்று வெறுப்போடு பார்ப்பதுண்டு. அப்படிப்பட்ட ஒருவரின் அகம் புறம் சிந்தனைகூட அப்படிப்பட்ட மாட்டாக இருந்தாலும் யாரும் வெறுக்கவில்லை என்பது சுவாரஸ்யமானது. தொல்காப்பியத்தில் ஓரிடத்திலிருக்கும் அகத்திணையியலையும் இன்னோரிடத்தில் இருக்கும் புறத்திணையியலையும் "மாட்டு" உத்தி மூலம் பிணைத்தே அகம்புறம் சிந்தனையை உருவாக்கியுள்ளார் நச்சினார்க்கினியர்.

பல இடங்களில் நச்சினார்க்கினியர் இளம்பூரணர் உரையிலிருந்து மாறுபடுகிறார். அப்படி அகம் புறம் பற்றி நச்சினார்க்கினியர் கூறும் சிந்தனையைப் பற்றி அறிந்தால் அந்த இரு குறியீடுகளின் (அகம், புறம்) முழு உண்மையும் புரியவரும். அகம், புறம் திணைகள் பற்றிய நச்சினார்க்கினியரின் சிந்தனைகளைப் பட்டியலிட்டுப் பார்ப்பவர்களுக்கு அகமும் புறமும் ஒருவித இருமை எதிர்வுப் பண்பாய் அமைந்திருப்பது தெரியும். அகத்திற்கு ஏழு திணைகள் இருந்தால் அதற்கு எதிரான புறத்திற்கும் ஏழு திணைகள் வருகின்றன. அகத்திற்கு நான்கு திணைகளுக்கு நிலம் இருந்தால் புறத்திற்கும் அதே நான்கு திணைகளுக்கும் நிலம் உள்ளது.

அகத்திணையின் உரிப்பொருளுக்கும் அதற்கு மாறான புறத்திணையின் உரிப்பொருளுக்குமுள்ள ஒற்றுமையை நச்சினார்க்கினியர் விளக்குவதில் கவனமாக இருக்கிறார். பாலையாகிய அகத்திணைக்கு உரிப்பொருள் பிரிவு. பாலைக்கு எதிராக வரும் வாகையின் உரிப்பொருள் வெற்றி. இவை எப்படி பொருந்தும் என்று யாருக்காவது சந்தேகம் வந்தால் நச்சினார்க்கினியர் இப்படி கூறுகிறார்: காதலர் பிரிவு பற்றி விளக்கும்போது ஓதுவதற்கும் தூது செல்வதற்கும் காதலியை விட்டுப் பிரிவு நிகழும் என்ற தொல்காப்பியர் கருத்தைச் சுட்டி, அப்படியென்றால் ஓதுதல் அந்தணர் வேலையாயிற்றே எனச் சொல்லி, பிராமணர் செய்யும் ஓதுதல் தர்மத்தின் வெற்றி என்று காட்டி, வாகையில் நடப்பது வாளால் வரும் வெற்றி;பாலையில் வருவது தர்மத்தின் வெற்றி என எதிரும் புதிருமாய் வாகையையும்

பாலையையும் நிறுத்துவார் திறமைசாலியும் வடமொழி அறிவும் உள்ள நச்சினார்க்கினியர்.

இதுபோலவே அகத்தை வெறும் இன்பம் என்று விளக்காமல், இன்பமும் துன்பமும் அகத்திணைதான் என்று சொன்னது போலவே, புறத்திணை பற்றிச் சொல்கையிலும் அறம், பொருள், வீடு என்ற பிற (இன்பம் தவிர்த்த) புருஷார்த்தங்களைப் புறத்திணை என்று சொல்கிறார். இப்படி அகம், புறத்தைக் குறியீடு என்று விளக்கினால் புதுப்பிராந்தியங்களைக் காணவும் முடியும்.[12] எனவே அகம் புறம் என்ற எதிர்முக சிந்தனாமுறை ஒரு சிந்தனை உத்தி (Strategy) தானே ஒழிய அவையே உண்மைகள் அல்ல. தமிழர்களின் இந்த அடிப்படை வாழ்வுப்போக்கை அறியாத தமிழ் மரபாளர்கள் அகம் புறம் என்ற வார்த்தைகளை ஒரு சடங்காக்கி, தமிழர்களின் சிருஷ்டி மிக்க நீண்ட இலக்கியச் சரித்திரத்தைச் செத்த சவமாக்கிப் பதவிகளுக்கும் மற்றும் வசதிகளைப் பெறவும் கருவியாக்கியது ஒரு துக்கக் கதையாகும்.

தமிழர்களின் மனதில் இன்றுகூட இந்த அகம்புறம் என்ற சிந்தனை நுழையும் அளவு அகம்புறம் சக்தி வாய்ந்தது என்பதைத் தமிழிலக்கிய வரலாற்றைப் படிப்பவர்கள் அறியமுடியும். அகம் மரபு, கோவை, தூது, கலம்பகம் என்று மொத்த தமிழிலக்கிய வரலாற்றின் பெரும்பகுதியை ஆக்கிரமித்துள்ளது. அதுபோல் புறம் என்ற பிரிவு, களவழி, பரணி, ஆற்றுப்படை, காவியங்களின் போர்ப்பகுதிகள் என்று ஒரு பெரிய மரபாகத் தமிழில் உண்டு. எனவே அகம்புறம் பற்றிய நிஜமான குணவிளக்கம் தமிழிலக்கிய வரலாற்றையும் தெளிவாய் அறிய உதவும். அதுபோல் தான் தமிழ்மன ஒருமைக்குத் தமிழிலக்கிய வரலாற்றை நம்பியிருக்கும் மக்களைப் பற்றியும் விளக்கும். இதுபோலவே அகமும் புறமும் இரு குறியீடுகளாய்ப் பார்க்கப்படுகையில் அவற்றிற்கும் நாம் மேலே பார்த்த எழுத்து வடிவத்தின் பொதுப்பண்புகளாகிய உடனடித் தன்மை இன்மை, எந்திரவியல் குணம், இறுகிய வடிவம் கொண்டவை போன்றன இருக்கத்தான் செய்யும். எனவே அகம் புறம் பற்றிய விளக்கம் இன்றைய தமிழ் மனத்தின் எந்திரவியல் தன்மை, இறுகல்தன்மை, உடனடிப் பண்பின்மை போன்றன வற்றையும் விளங்கிக் கொள்ள உதவும். இப்படி நான் சொல்வதைத் தமிழர்களின் இன்றைய பத்திரிகைகள், சொற்பொழிவுகள், தமிழ்த்துறை மனோபாவங்கள் இவற்றை ஆய்வு செய்து காண முடியும். ஆனால் இந்தப் பண்புகளைக் குறையானவை அல்லது நிறையானவை என்று மதிப்பிட்டுப் பார்க்கத் தேவையில்லை. தமிழ்ச் சமூகப் பண்பு பற்றிய ஒரு விளக்க ஆராய்ச்சிக்கான சரக்குகளாய் அவற்றைக் காணவேண்டும்.

நச்சினார்க்கினியரின் பத்துப்பாட்டு உரை

அகம் புறம் பற்றிய விளக்கம் அடுத்ததாக நச்சினார்க் கினியரின் செய்முறை இலக்கிய விமர்சனத்தைப் புரியவும் உதவுகிறது. பழைய உரையாசிரியர்கள் நவீன இலக்கிய விமரிசனத்தைப் புரிந்தவர்களா இல்லையா என்றொரு விவாதம் பல காலமாக நடந்து வருகிறது.

தமிழ்ப் பற்றாளர்கள் தமிழில் ஏதாவது ஒன்று இல்லை என்று சொல்ல முடியுமா என்ற வருத்தத்தில் தமிழில் விமர்சனமும் உண்டு என்று கூறியிருக்கிறார்கள். யாரும் இன்றுவரை - தெ.பொ.மீயும் ஞானமூர்த்தியும், தமிழண்ணலும், ந. சஞ்சீவியும், மு. வரதராசனும், மு.வை. அரவிந்தனும் சரி - தமிழில் இலக்கிய விமரிசனத்தை உரையாசிரியர்கள் செய்தனர் என்று நிரூபிக்கவில்லை.

காரணம் இவர்கள் குறியியல் (Semiotics) விஞ்ஞானத்தைப் பயன்படுத்தவில்லை. குறியியல் உதவி இல்லாமல் உரையாசிரியர்களின் இலக்கிய விமர்சனத்தை அறிய வேறு கருவி இல்லை. இந்தத் தமிழ்ப் பற்றாளர்களைத் தவிர்த்துக் க.நா.சு.வும் அவரணியினரும், இவர்களைப் போலவே கைலாசபதியும், உரையாசிரியர்கள் இலக்கிய விமர்சகர்கள் அல்லர் என்று பல வேளைகளில் ஓரளவு திருப்தியாகவே பேசியுள்ளார்கள்; ஆனால் இலக்கிய விமரிசனம் ஓர் அறிவியலாய் உருவாகிவரும் இன்றைய வேளையில் பின்னவர்களின் இலக்கிய அறிவு மெச்சத் தகுந்த தென்றாலும் உரையாசிரியர்கள் இலக்கிய விமர்சகர்கள் அல்லர் என்ற இவர்களின் முடிவு ஏற்க முடியாததாக உள்ளது.

இந்தச் சிறு பின்னணிக் குறிப்புடன் நச்சினார்க்கினியர் பத்துப்பாட்டுக் கவிதைகளுக்கு உரை எழுதப் பயன்படுத்தும் அடிப்படைகளைக் காண வேண்டும்.

தொல்காப்பியத்தின் நச்சினார்க்கினியர் உரையில் வரும் அகம், புறம் சிந்தனையும் தொல்காப்பிய வழக்கு. செய்யுள் என்ற சிந்தனையும், ஆகுபெயர் போன்ற சிந்தனையின் அடியில் உள்ள தத்துவமும் நச்சினார்க்கினியரின் ஓர் அடிப்படைச் சித்தாந்தத்தை விளக்குகின்றன. அதாவது உண்மையை எப்படி அறிவது என்ற கேள்விக்கு இங்கு நச்சினார்க்கினியர் பதில் தருகிறார். நச்சினார்க்கினியர் தன் உரையில் நெடுகத் தொல்காப்பியரையும் பிற ஆசிரியர்களையும் உதாரணம் காட்டுகிறார். தான் சொல்லும் உரைக்கும், சிந்தனைக்கும் பிற ஆசிரியர்களின் சம்மதமும் உண்டு என்று எல்லா இடங்களிலும் காட்ட விரும்புகிறார். அது போல்

தொல்காப்பியரின் அகம், புறம் சிந்தனையும் தனது அகம், புறம் சிந்தனையும் ஒன்றுதான் என்றும், அல்லது தொல்காப்பியரில் வெளிப்படையாகச் சொல்லப்படாவிட்டாலும் தொல்காப்பியர் கூற விரும்பிய அர்த்தம் தான் சொல்வதுதான் என்பது போலவும் விவாதிக்கிறார். பின்னதற்கு ஓர் உதாரணமாகத் தொல்காப்பியரின் அகத்திணையியல் முதல் சூத்திரத்தின் உரையைப் பார்க்கலாம். அதன் விளக்கத்தில் இளம்பூரணர் சொல்லாத ஒன்றைக் கூறுகிறார். அகமும் புறமும் பற்றிப் பேசும் பொருளதிகாரம் உலகவழக்கு பற்றிய நூலாதலால் அகம்-இன்பமும், புறம்-அறம், பொருள் வீடுபேறு பற்றியும் பேசும் என்கிறார். இளம்பூரணருக்குப் பொருளதிகாரம் அந்த நூலின் உள்ளடக்கம் பற்றிய பட்டியல் மட்டுமே. மூன்றாவது உரையாசிரியரான ச. சோமசுந்தர பாரதியார் சொல்வதைப் பாருங்கள்: . . . ஆரியர் செய்யுள் அனைத்தும் அறம், பொருள், இன்பம், வீடு என்பவற்றுள் ஒன்றும் பலவும் பொருளாகக் கொண்டே அமைதல் வேண்டும் என்பர்.... பொருளை அகமும் புறமுமென இரு கூறாய் வகுத்துக் கூறுவதே தமிழ் மரபாகும்.

இப்போது விஷயங்கள் தெளிவாகி விடுகின்றன. அகம் புறம் என்ற அடையாளச் சொல்லை (குறியீட்டை) வைத்து அதன் உள்ளடக்கத்தை ஒவ்வொருவரும் அவரவர் இஷ்டப்படி பார்க்கிறார்கள். நச்சினார்க்கினியர் வடமொழிக் கலாச்சார அர்த்தமும், சோமசுந்தர பாரதியும் இளம்பூரணரும் அகம், புறம் என்பது அகம், புறமே என்று தமிழ்மரபு அர்த்தமும் தருகிறார்கள்.

இதிலிருந்து நச்சினார்க்கினியர் அகம், புறம் என்ற இரண்டையும் ஒரு 'மாதிரி' (Model) என்று கருதுகிறார். அந்த 'மாதிரி' யைக் கருவியாகப் பயன்படுத்தி எந்தவித விளக்கமும் பாடலுக்குத் தருவது தப்பல்ல என நினைக்கிறார் நச்சினார்க்கினியர். ஆக, உண்மையை நேரடியாக அனுபவம் மூலம் அறிய முடியாது. மாதிரிகளைக் கட்டித்தான் அறியவேண்டும் என்ற எண்ணத்தை வந்தடைகிறார். மாதிரி என்பது ஒரு கட்டட வரைபடம் போன்றது. வரைபடமில்லாமல் கட்டடம் கட்டமுடியாது. என்றாலும் வரைபடம் வேறு; கட்டடம் வேறு. ஆனால் வரைபடம் போலக் கட்டடம் காட்சி தரும். அது போல் மாதிரி சட்டகம் வேறு, சிந்தனை வேறு; ஆனால் அகம்/புறம் பற்றித் தொல்காப்பியரில் தான் கண்ட கருத்துக்களை ஒரு 'மாதிரி'யாக வைத்து அதே அமைப்பில் கவிதைகள் வடிவம் கொண்டிருக்கின்றன என்கிற நினைப்பு நச்சினார்க்கினியருக்கு இருந்ததால்தானே கவிதை மொழியின் மீது தன் மாதிரியை வைத்து

அளந்து பார்க்கிறார். சிலவேளை மூல ஆசிரியனின் மொழியாலான பிரதியை உடைக்கவும் செய்கிறார்.

நச்சினார்க்கினியரின் திருமுருகாற்றுப்படை உரை

நச்சினார்க்கினியர் அகம், புறம் என்ற இரண்டையும் புரியும் விதத்தையும், புரிகையில் அவரது அறிவு மேற்கொள்ளும் தந்திரோபாயத்தையும் (strategy) நாம் புரிந்தால் (எல்லாப் பொருள் கொள்ளலும் தந்திரோபாயம்தான்) அவரது திருமுருகாற்றுப்படை உரை புரியும். அவ்வுரை நவீன மேற்கத்தியர் கூறும் பல விமரிசன அறிவியல் கொள்கைகளுக்கும் நம் கலாச்சாரத்திற்கும் இருக்கும் தொடர்பைக் காட்டும்.

திருமுருகாற்றுப்படையின் முதல் சொல்லுக்கே தான் கண்டுபிடித்த "மாதிரி" மூலம் கிடைத்த அர்த்தத்தை எழுதுகிறார். "உலகம் உவப்ப. . ." என்ற வார்த்தைகளுக்கு 'ஜீவான்மாக்கள் சந்தோஷப்பட' என்று பொருள் தந்து, தனது பொருள் வேறுபட்டதுதான் என்பதையும் உணர்ந்து அதற்கு "உலகம் என்றாலும் இங்கு மண்ணில் வாழும் ஜீவான்மாக்களைக் குறிக்கும்" என்று அர்த்தம் தருகிறார். சோமசுந்தர பாரதியாரை அழைத்து அபிப்ராயம் கேட்டால் நச்சினார்க்கினியர் ஆசியரின் சிந்தனையை வலிந்து திருமுருகாற்றுப்படைக்கு ஏற்றுகிறார் என்று சந்தேகமில்லாமல் சொல்வார்.

இதுபோலப் பல உதாரணங்கள் நச்சினார்க்கினியர் உரையிலிருந்து தரமுடியும்.

திருமுருகாற்றுப்படையின் 58ஆம் வரிக்கு நச்சினார்க்கினியர் கூறும்பொருள் பலவித முக்கியத்துவங்களைக் கொண்டிருக்கிறது. "அறு வேறு வகையின் அஞ்சுவர மண்டி..." என்ற வரிக்கு நச்சினார்க்கினியர் புராணக்கதையை அர்த்தமாகச் சொல்கிறார். சிவபெருமான் உமையை மணந்த நாளில் இந்திரன் தோன்றிக் கருப்பத்தை வாங்கி ரிஷிகளுக்குக் கொடுத்ததையும் அதனைத் தொடர்ந்து ஆறு தேவ கன்னியருக்குப் பதுமப்பாயலிலே சூல் வளர்ந்ததையும் பின் இந்திரன் வந்து வச்சிராயுதத்தால் தாக்க, அந்த ஆறு வடிவங்களும் ஒன்றாய் இணைந்து அவனை எதிர்த்துச் சூரபன்மாவைக் கொல்ல ஆறு வடிவங்களும் வென்றதும் புராணம் கூறும். இவ்வரிக்கு இன்னொரு அர்த்தம் உண்டு. அது 'அவன் உடல் அற்று வேறு வேறாகும் வகையாய்ப் போர் செய்து' என்பதாகும். இந்த இன்னொரு அர்த்தத்தையும் நச்சினார்க்கினியர் தருகிறார்.

இங்கு முக்கியமாக நாம் கவனிக்க வேண்டியது உரை செய்வது என்பது ஒரு கலாச்சாரத்தை இன்னொரு

கலாச்சாரத்தோடு இணைக்கும் கலாச்சார மயமாதல் (Enculturation) என்ற மானுடவியல் செயல்பாடாய் உருவாவதைத் தான். பள்ளி மாணவர்களுக்கான வழித்துணை நூல் கருத்தாக்கமான "உரை" என்பதல்ல உரையாசிரியர்களின் செயல். இவ்விடத்தில் ஆரியர் கலாச்சாராம் தமிழ்க் கலாச்சாரம் இணைவு என்பதும் உரைமரபின் தோற்றமும் பிரித்தெண்ண முடியாது.

நச்சினார்க்கினியர் தன் உரைமூலம் இம்மாதிரியான வடமொழி மரபைத் தமிழ் இலக்கியத்தின் முக்கியமான ஓர் அர்த்த பரிமாணமாய்க் காட்டினாலும், தொல்காப்பியத்திலிருந்து பிற்காலத் தமிழ் நூல்கள் வரை நன்கு கற்றவராகையால் தமிழ் மரபிற்குள்ளேயே இருந்த அகம் புறம் "மாதிரி" (Model) சிந்தனாமுறை தந்த ஒரு தந்திரோபாய வசதியின் மூலம்தான் அதைச் செய்கிறார் என்பதுதான் இங்கு நான் சுட்ட விரும்புவது. எனவே ஆரியர் மரபு, தமிழ் மரபு என்றபேதத்தைப் பேதமற்றதாக்கி அதாவது ஒரு கலாச்சார அர்த்தத்தை இன்னொரு கலாச்சாரத்தின் முன் ஒரு மாதிரி (Model) ஆக்குவதன்மூலம் இணைத்து விடுகிறார் நச்சினார்க்கினியர். வடமொழி புராணம், அர்த்தம், தத்துவம் போன்றவற்றை நம் கலாச்சார மதிப்பீடுகளாய் உள்வாங்க, இரு வாசல்களாய் அகம் குறியீட்டையும் புறம் குறியீட்டையும் பயன்படுத்துகிறார். நம் சிந்தனையின் வளர்ச்சி என்பதே எல்லா மரபுகளின் ஒருங்கிணைவுக்குரிய பொருத்து சங்கிலி நம் மரபில் இருக்கிறதென்று கண்டுபிடிப்பதுதான். இதுதான் ஒரு கலாச்சாரத்தில் இருக்கும் சிருஷ்டிமையம். எனவே அகம் புறம் என்ற இரு குறியீடுகள் மூலம் வேறு ஒரு கலாச்சார அர்த்தம் என்ற உள்ளடக்கத்தை மொத்த தமிழ்க் கலாச்சாரம் என்ற மொழிக்குள் (Discourse) கொண்டு வந்தவர் நச்சினார்க்கினியர் எனலாம்.

திருமுருகாற்றுப்படை ஒரு மதம் சார்ந்த நூல். இது உண்மையில் சங்க காலத்தைச் சார்ந்ததுதானா என்ற கேள்விகூட கேட்கப்படுவது உண்டு. எனவே மதச் சிந்தனை தமிழ்க் கலாச்சாரத்திற்கு வடமொழி மரபு மூலம் வந்தது எனறு நினைத்துத் திருமுருகாற்றுப்படையில் நச்சினார்க்கினியர் அப்படி அர்த்தம் சொன்னது பற்றி இங்கு விவாதிக்க முடியாதென்கிறவர்கள் உண்டு. எனவே நெடுநல்வாடை என்ற தமிழின் ஓர் அதி அற்புதமான கவிதை பற்றிய நச்சினார்க்கினியரின் உரையைச் சர்ச்சைக்கு எடுப்போம்.

நெடுநல்வாடை, பலருக்கும் தெரிந்தது போல, கணவனைப் பிரிந்து படுக்கையில் வருத்தத்தோடு அலங்காரம் செய்யாமல் இருக்கும் ஒரு ராணியையும், போர்க்களத்தில் ஒரு பாசறையில்

அவளைப் பற்றிய நினைவே இன்றிப் புண்பட்ட தன் வீரர்களைப் பார்த்து ஆறுதல் சொல்லிக் கொண்டிருக்கும் ஒரு ராஜனையும் பற்றிய, நீண்ட கவிதை. மதம் சம்பந்தப்பட்ட சமாச்சாரங்களே இக் கவிதையில் இல்லை. அசலாக இது சங்கக் கவிதைகளின் மரபைச் சார்ந்த கவிதை.

நெடுநல்வாடை உரையில் நச்சினார்க்கினியர் ´முதலில் நெடுநல்வாடை என்ற தலைப்பை ஆராய்கிறார். இது எனக்கு ரோலான் பார்த்தேஷ் (Roland Barthes) என்ற பிரஞ்சு நாட்டு இலக்கிய விமரிசகர் பிரஞ்சு எழுத்தாளர் பால்சாக்கின் "சராஸின்" என்ற நாவல் தலைப்பை எடுத்து ஆராய்வதை நினைவூட்டுகிறது. ஏன் இதைக் கூறுகிறேன் என்றால் நச்சினார்க்கினியரும் பார்த்தேஷும் மொழி அடிப்படையில் உருவான "மாதிரிகளைப்" (Linguistic Models) பயன்படுத்துகிறார்கள் தத்தம் விமரிசனங்களுக்கு.

தலைப்பு ஆய்வில் நச்சினார்க்கினியர் நெடுநல் என்பதை நெடிதாகிய நல்லவாடை என விரித்துப் பண்புத்தொகை என்கிறார். வாடை என்பது 'வாடைக்காற்று வீசும் காலத்துக் கூதிர்காலப் பாசறைக்குப் பிறந்த வழி கூறல் என்கிற' ஆகு பெயர் என்கிறார். பேச்சிலிருந்து கவிதைக்கு ஒலி மாறியபோது நடந்த மாற்றங்களாக ஏற்கெனவே அன்மொழித் தொகையைப் பார்த்தோம்.

இங்குப் பேச்சிலிருந்து (பேச்சு கச்சிதமான வடிவம் பெறாத மொழியாகையால்) செய்யுளுக்குப் போகையில் பண்புத் தொகையில், பண்பை விளக்கும் மொழிக்குறிகள் மறைந்துவிடும். அதாவது ஒளித்துக் கொண்டுவிடும். உரையாசிரியன் ஒளித்துக் கொண்டு நிற்கும் அந்த மொழியையும் அது சுட்டும் அர்த்தப் பரப்பையும் பிடித்துவிடுவான். எனவே உரையாசிரியன் பேச்சின் 'பரிமாணத்தைத் தேடுபவன்; அதாவது இழந்து போன அர்த்தத்தையும் காலத்தையும் தேடும் வரலாற்றாசிரியன். இந்த வரலாற்றுப் பயணத்தை இவன் மொழிக் குறியீட்டைக் கைகாட்டியாய்ப் பயன்படுத்தி மேற்கொள்கிறான். அர்த்தத்திற்கும் குறிக்கும் உள்ள சம்பந்தத்தைத் தேடுகிறவனாய் உரையாசிரியன் இங்கு விளங்குகிறான்.

நெடுநல்வாடை, திருமுருகாற்றுப்படை போல் எந்தவிதக் காலாச்சார அர்த்தமோ ஏற்றிச் சொல்ல இயலாதது. எனவே உரைசொல்லும்போது இதனை நச்சினார்க்கினியர் எப்படி அணுகுகிறார் என்று பார்ப்பதும், அவரது உரைரீதியான அணுகல் நமக்கு இன்று ஒரு நவீனமான இலக்கிய விமரிசனத்தை உருவாக்கப் பயன்படுமா என்று ஆலோசிப்பது இந்த இடத்தில் என் குறிக்கோள்.

ரோலான் பார்த்தேஷைப் போல நெடுநல்வாடை என்ற கவிதையின் தலைப்பு ஒருவிதக் குறியீடு, உள்ளடக்கம் என்ற இருமுகப் பார்வை வழிக் கவிதைக்குள் போங்கள் என்று முதலில் வழிகாட்டுகிறது.

அந்தத் தலைப்பு நமக்கு உணர்த்தும் வழியை உணர்ந்து நெடுநல்வாடையில் என்ன குறியீடு மற்றும் உள்ளடக்கம் இருக்கிறதென்றும், இந்தக் குறியீடு, உள்ளடக்கம் மாதிரி என்ற தொலை நோக்கிக் கண்ணாடி வழி கவிதை மண்டலத்தைப் பார்த்தால் இது வரை தெரியாத எந்த இரகசியம் நமக்குத் தெரிகிறதென்றும் பார்க்கவேண்டும். இப்படி ஒரு தொலைநோக்குக் கண்ணாடிப் பார்வை நச்சினார்க்கினியரும் மரபு சார்ந்த இலக்கிய ஆசிரியர்களும் பார்த்துள்ளது நமக்கு உற்சாகத்தைத் தருகிறதென்ற தகவலையும் இந்த இடத்தில் சொல்லியே தீரவேண்டும். நச்சினார்க்கினியரும் வேறு சிலரும் நெடுநல்வாடை எந்தத் திணையைச் சார்ந்தது என்று ஒரு விவாதம் நடத்தியிருக்கிறார்கள்.

இந்த விஷயத்தில் நச்சினார்க்கினியர் சற்றுத் திணறியிருக்கிறார் என்கிறார் வெங்கட்ராம செட்டியார் என்பவர்.[13] நச்சினார்க்கினியர் தன் உரையில் முதலில் இந்தக் கவிதை பாலைத்திணை என்ற அகம் சார்ந்தது என்கிறார். பிறகு உரையின் இறுதியில் முல்லைத்திணை என்ற அகத்திணை சார்ந்ததென்கிறார். ஆக, திணை பார்த்தல் என்ற தொலைநோக்கிக் கண்ணாடிவழி பார்த்ததில் பாலைத்திணையா அல்லது முல்லைத் திணையா என்ற கச்சிதமான பதில் நச்சினார்க்கினியருக்குக் கிடைக்கவில்லை. விஷயம் என்ன என்றால், இக்கவிதை வரன் முறையான திணைப் பாகுபாடுகளைக் கடந்த ஒரு மாதிரியைச் சார்ந்த கவிதை. இதில் பாலை அம்சமும் உண்டு; முல்லையின் அம்சங்களும் உண்டு. "மாதிரி" பற்றி அறிபவர்களுக்கு மாதிரி வெறும் வறட்டுத்தனமான இறுகிய ஒன்றல்ல. நச்சினார்க்கினியரின் இத்தகைய மாதிரி அறிதல் முறையை இக்கட்டுரை நெடுகப் பார்த்து வந்துள்ள நாம் இந்த இருதிணை அம்சங்களும் உள்ளதால் நச்சினார்க்கினியர் நேர்மையாக, இரண்டு திணைகளையும் சார்ந்தது இந்தக் கவிதை என எழுதியுள்ளார் என்கலாம். ஏனெனில் நச்சினார்க்கினியர்க்குத் திணைப் பாகுபாடு ஒரு ஒற்றைப் (exclusive) பாகுபாடு அல்ல; அது ஒரு குறியியல் (Semiotic) பாகுபாடு.[14] எனவே மரபான திணையின் இரண்டு அம்சங்கள் இணைந்த 'பாலை முல்லை' என்ற குறியீடு மனதில் ஏறி ஏற்படுத்தும் அர்த்தப் பரப்பின் வீச்சே நெடுநல்வாடை எனலாம். பாலையை ஒரு குறியீடு என்று ஏற்றுக் கொண்டவர்களுக்குப் 'பாலை - முல்லை'யை அதுபோல் ஒரு

குறியீடாய் ஏற்று, இரண்டும் வெறும் குறியீடுகள் அதாவது கட்டிகள் என்று ஏற்றுக்கொள்ளச் சிரமம் இருக்கக்கூடாது. எனவே பாலையா, முல்லையா என்ற சர்ச்சைக்கு முற்றுப்புள்ளி இடமுடியும்.

நெடுநல்வாடையின் 168ம் வரிக்குப் பொருள் சொல்கையில் 'தோழி ஒருத்தி, ஓ கொற்றவையே! தலைவியின் பிரிவுத்துயர் தீராதா? அவனுக்கு வெற்றி கிட்டதா?' என்று வேண்டி முழுப்பாடலையும் தோழியின் பேச்சுப்போல் அமைத்ததாக நச்சினார்க்கினியர் எழுதுகிறார். இப்படி ஒரு கற்பனைத் தோழி வருவது சங்காலக் கவிதையில் உள்ள ஆச்சரியமான ஓர் உத்தி. கொற்றவை மீண்டும் நச்சினார்க்கினியரின் வழக்கமான தெய்வம் சார்ந்த விளக்கமே என்று தான் நாம் கருதவேண்டும். மூலத்தைப் படிப்பவர்கள் தோழி ஒருத்தியின் வெறும் வேண்டுகோள் என்றே பாடலைக் கொள்ள முடியும்.[15] அப்படியானால் நச்சினார்க்கினியர் தரும் பொருள் மூலம் இன்னொரு சாத்தியப்பாடு 168ஆம் வரிக்கு ஏற்படுகிறது. அதன் மூலம் 168ம் வரி ஒரு குறியீடாய் மாறி, நச்சினர்க்கினியரின் பொருளையும் அதே நேரத்தில் நம் பொருளையும் சுட்டமுடியும். குறீயீடு மொழித்தன்மையானது. அர்த்தங்கள் உலகியலானவை. அல்லது இப்படியும் சொல்லலாம். குறியீடு செய்யுள் வழக்கு (புனைவு); அர்த்தம் உலக வழக்கு. அதாவது எதார்த்தம், நடைமுறை.

இனி அடுத்த நிலைக்குப் போகவேண்டும். உலக வழக்கு என்பது உள்ளுணர்வு (intuition). அதாவது உளவியல் இதனை அனுபவத்தின் அடிப்படை என்கிறது. இந்த அடிப்படை விலங்கு-மனித அனுபவம் வெளிப்பட வேறு வழியின்றி வடிவங்களை நாடுகிறது. அந்த வடிவங்களும் மொழி வடிவங்களே. மொழி அதற்கான தர்க்கங்களைக் கொண்டது. எனவே உள்ளுணர்வுக்கும் மொழிக்கும் எப்போதும் ஒரு குறியீட்டியல் உறவே இருக்கிறது. மொழியென்ற தன்னின் வேறான குறியீடு இன்றி, தன் ஆசைகளை, வருத்தங்களை, உள்ளுணர்வை வெளியில் சொல்ல வகையில்லை. மனிதன் தன்னை உணர்வதும் இந்த மொழி நிலைதான். எனவே உள்ளுணர்வை உலக வழக்கு என்று தொல்காப்பியரின் மொழியில் சொன்னால் குறியீட்டைச் செய்யுள் வழக்கு என்று சொல்ல முடியும்.

நெடுநல்வாடையின் உள்ளடக்கத்தைப் படித்துப் பார்த்தால் முக்கியமான ஒரு காட்சியாகத் தலைவி தனியாகப் படுத்திருக்கும் கட்டிலின் மேற்பகுதியில் ஒரு சித்திரம் தீட்டப்பட்டிருக்கிறது. தன்னைப் பிரிந்த கணவனுக்காய் ஊன் உறக்கமின்றி, ஆபரணங்கள்

போடாமல் நல்ல ஆடை அணியாமல் இருக்கும் அந்த நங்கையின் கண்ணில் விழும் அந்தச் சித்திரத்தில் ரோகிணி நட்சத்திரம் தன் துணையுடன் சேர்ந்திருக்கும் காட்சி சித்திரிக்கப்படுகிறது. மிகப் பெரிய துயரில் பல நாட்களாய்த் தன்னை மறந்து இருக்கும் அப்பெண் அக்காட்சியைப் பார்த்து ஏதும் பேசவில்லை; அழவில்லை; அரற்றவில்லை. பதிலாக அவள் கன்னத்தில் ஒரு சொட்டுக் கண்ணீர் வடிகிறதாம். அதை அவள் தன் விரல் நகத்தால் சுண்டி விடுகிறாள். அவ்வளவுதான் கவிதையில் வருகிறது.

கணவனைப் பிரிந்த துன்பம் அவளை ஒரு தீவிர மனநிலைக்கு ஆட்படுத்தியிருக்கிறது என்பதுதான். யாருடனும் பேசாமல், காலை வருடும் தோழிகளையும் பொருட்படுத்தாது அவள் இருக்கும் நிலையிலிருந்து இது தெரிகிறது.

இங்கு உளவியல நிபுணர் ஃபிராய்ட் சொன்ன ஒரு உதாரணத்தைச் சொல்ல விரும்புகிறேன். ஒரு 18 மாதக் குழந்தை. அது தன் அரணாகக் கருதும் தாயை விட்டுக் கொஞ்ச நேரம் பிரிகிறது. உடனே தன் விளையாட்டுப பொருள்களை எடுக்கிறது. தன் படுக்கையில் தொங்கும் வலையில் பஞ்சடைத்த ஒரு விளையாட்டு ஸ்பிரிங்கை வீசி விளையாடுகிறது. இங்கு மறைதல், வெளியில் வருதல் என்பது பிரிந்த தாய்க்கான பதிலியாகிறது. எனவே தாயின் பிரிதலை இந்த விளையாட்டால் அது ஈடுசெய்கிறதென்கிறார் ஃபிராய்டு.

கணவனைப் பிரிந்து பெரும் துன்பத்தில் இருக்கிற தலைவி, வெங்கட்ராம செட்டியார் கூறுவது போல், கணவனை உயிர் என்று எண்ணுவதால் அவள் உயிரைப் பிரிந்திருப்பது போல் துக்கம் அனுபவிக்கிறாள். அதனால் ஒருவித மனநிலைப் பாதிப்புக்கு ஆளாகியிருக்கிறான். அவ்வாறிருக்கையில் தானும் ஒருசிறு குழந்தையின் மனநிலையைப் பெறுகிறாள்; தான் கணவனைப் பிரிந்த துக்கத்தை ரோகிணி தன் இணையுடன் சேர்ந்திருக்கும் பதிலிக் காட்சியோடு இணைத்துத் தன் துன்பத்தை ஒரு பதிலிமூலம் ஈடுசெய்கிறாள். பிறர் கருதுவது போல் அவளது துக்கம் ரோகிணியால் கூடுகிறதென்று கூற வழியில்லை. அவள் விடும் கண்ணீரும் பெருமூச்சும் உளவியல் ரீதியால் உள்மனதில் ஒத்தடமாகவே அமைகின்றன. எனவே ரோகிணிக் காட்சி குழந்தைக்கு விளையாட்டு போல் ஒரு குறியீட்டுக் காட்சியாய் மாறி அவளுக்கு ஆறுதல் தர உதவுகிறது.

இதுபோன்ற பதிலிகள் நெடுநல்வாடை முழுதிலும் வருகின்றன. ஆகுபெயரும் அன்மொழியும் பதிலிகள் (substitutes)

என்று ஏற்கெனவே பார்த்தோம். தோழியின் பேச்சாய் இந்த மொத்த கவிதையும் வடிவம் பெற்றுள்ளதால் அதன் மூலம் லிபியும் செய்யுளும் தோன்றுவதற்கு முந்திய பேச்சு வழக்குக்கால மனித உணர்வின் சரளத்தன்மை (Spontaneity) இக்கவிதையில் குறியீடாய்த் தலை நீட்டுகிறது எனலாம். அதனால் தான் இக்கவிதையைக் குறியீட்டு வடிவமாய்ப் பயன்படுத்தி ஒரு உள்ளடக்கம் கவிதையின் ஒரு பதிலியாய்ச் செயல்படுகிறது. எதற்குப் பதிலி என்றால் பேச்சு வழக்குக் கால ஓர் அர்த்த முழுமைக்கான பதிலி என்று கூறுவேன். இந்த அர்த்த முழுமைதான் உள்ளடக்கம். சற்று விளக்குவோம்.

நெடுநல்வாடை கோவலர்களைப் பற்றிக் கூறும்போது அவர்கள் தங்கள் நிலத்தைப் பிரிந்து வந்துள்ளார்கள் (வரி 5) என்கிறது. பெண் குரங்கு மட்டும் குளிரில் வாடுகிறதாம். ஆண் குரங்கு பற்றிக் கூறப்படவில்லை (வரி 9); கொக்கும் நாரையும் எடுக்கின்றன (16, 17); குடும்பப் பெண்கள் (கணவனுடன் இருப்பவர்) விளக்குக் கொளுத்துகிறார்கள் (38-39). ஆண் புறாவும் பெண் புறாவும் சேர்ந்திருக்கின்றன (45-46). கவரிமானும் அன்னமும் சேர்ந்து காட்சி தருகின்றன (90). தனிமையால் தவிக்கின்றன குதிரைகள் (93-94); புணரும் அன்னத்தின் தூவியால் ஆனது படுக்கை (132). இவ்வாறு இணைகள் பற்றிய குறிப்புக்கள் கவிதை முழுதும் இருப்பதாலும் தலைவியின் நிலைமையோடு ஓர் ஒப்பீடும் ஒரு வேறுபடுத்தலும் கவிதையின் உள் அமைப்பாய் உறைந்து கவிதை உருப்பெற்றிருக்கிறது.

இது தலைவியின் துக்கத்தைச் சமன்படுத்த உதவும். ஆக, ஒருவித மந்திரத்தன்மை வாய்ந்த குணப்படுத்தல் (magical cure) தோழியின் குரல் வழியாகக் கவிதையில் செயல்படுவதை அறிகிறோம். தொல்காப்பியர் அர்த்தத்திற்கும் சொல்லுக்கும் உள்ள உறவு பற்றிக் கூறும்போது மந்திரப் பொருள் என்பது சொல்லின் அர்த்த வியாப்திகளில் ஒன்று என்கிறார். எனவே கிராமத்தில் தெய்வம் உற்று ஆடுபவன் ஒருவன் அந்தச் சாதியினரின் அல்லது ஊரின் குறையைப் போக்கத் தான் ஒரு குறியீட்டுச் செயல் பாட்டைச் செய்வதுபோல் தோழியின் குரல் நெடுநல்வாடையில் உள்ளுறைந்த குறியீடாய் நின்று ஒரு மந்திரப் பண்பை உள்ளடக்கமாய்க் கொள்கிறது. எனவே தலைவியின் நிலையைச் சித்திரிப்பதுடன் தலைவியின் துக்கத்தைப் போக்கி, அவளது உயிரைக் காக்க (பழந்தமிழகத்தில் வேலன் வெறியாடி, தலைவியின் நோயைப் போக்குவது போல்) ஒரு வெறியாட்டு ஆடும் செயலைத் தோழியின் குரல் செய்கிறது. எனவே 168ம் வரியில் மட்டும் வெளிப்படும் கற்பனை தோழியின் குரல் ஒரு மாந்திரிக மருந்தின் குணத்தையும் கொண்டிருக்கிறதெனலாம்.

இதுதான் நெடுநல்வாடை என்ற பெயரில் வந்த 188 வரிகள் என்ற குறியீட்டின் உள்ளடக்கம்.[16]

நச்சினார்க்கினியரின் கொண்டு கூட்டுப் பொருள்கோள் முறை ("மாட்டு") என்ற உரை சொல்லும் உத்தி பற்றியும் மேலே பார்த்தோம். மூல ஆசிரியர்கள் வாக்கியத்தை எங்கோ தொடங்கி எங்கோ முடிப்பதுண்டு. எனவே நச்சினார்க்கினியரும் வரியையும் வார்த்தைகளையும் மாற்றுவதில் தப்பில்லை. மத்திய காலத்தில் தமிழில் ஒருவித மனித சாராம்ச முதன்மைச் சிந்தனை வந்ததால், மூல ஆசிரியன் உயர்வாய்க் கருதப்பட்டான். ஆனால் நச்சினார்க்கினியர் கொண்டு கூட்டு உத்திமூலம் மூல ஆசிரியனின் ஒரு மொழிகூட ஒரு குறியீடுதான் என்றும் அம்மொழி அவனது உள்ளுணர்வின் நேரடிப் பிரதிபலிப்பு இல்லை, ஓர் இடுகுறித் தன்மை கொண்ட வெளிப்பாடு என்றும் புரிந்துள்ளார். மொத்தத்தில் நச்சினார்க்கினியர் பிற கலாச்சாரம் மற்றும் தெய்வ அர்த்தங்களைத் தமிழ்ப் பிரதிகளின் இடைவெளிகளைப் பயன்படுத்தி வாசித்துள்ளார். அந்த வாசிப்பு, தமிழ்க் கலாச்சாரமாய் இறுகிவிட்டது. அது ஒரு வாசிப்பு மட்டுமே என்றும் நாம் புரிந்து கொண்டால் தமிழ்க்கலாச்சாரத்தின் பல தனித்தன்மை பற்றி அறிவோம். மேலும் நவீன விமர்சனப்பாங்கு ஒன்றை நச்சினார்க்கினியரைப் பயன்படுத்தி உருவாக்குவதும் கடினமல்ல என்றும் இங்கு விளங்குகிறது.

குறிப்புக்கள்

1. அகம், புறம் பற்றி ஒரு சில குறிப்பிடத்தக்க கட்டுரைகள் வந்துள்ளன. கா. சிவத்தம்பி 'ஆராய்ச்சி' இதழில் ஐந்திணைகளின் வளர்ச்சி பற்றி எழுதிய கட்டுரையும், எஸ். கார்லோஸின் பெங்களூர் பல்கலைக் கழக வித்யா பாரதி இதழில் (1975) வந்த கட்டுரையும், சமீபத்தில் கா. செல்லப்பன் இக்கருத்தாக்கத்தை உலகப் பொதுவான விமர்சன நெறியாய்ப் பார்த்த கட்டுரையும் (மேலும் 1989 அக்). எம். முத்துக்குமாரசாமியின் 'சங்க இலக்கியத்தின் அறிவுத் தோற்றவியல்' (மேலும் 1989 அக்) என்ற கட்டுரையும் புதுவிளக்கங்களுக்கு முயலுகிற கட்டுரைகள்.
2. Carlos, S., Five Regional Divisions of Early Tamil land, Vidya Bharati, Vol. I No. I, Bangalore University, 1975.
3. இந்நூற்களின் பட்டியல் விரும்புபவர்கள் உ.வே.சா. உரையுள்ள பத்துப்பாட்டுப் பதிப்புப் பார்க்கவும்.

4. இருமை எதிர்வு என்பது Binary opposition 'கல்' என்ற சொல்லைப் 'பல்' என்ற அதே அளவு கொண்ட இன்னொரு சப்தத்தோடு ஒப்பீடு செய்கையில் கிடைக்கும் வித்தியாசம் மூலம் அர்த்தம் உருவாகிறது என்ற சித்தாந்தம் இது.

5. Claude Levi-Strauss என்ற மானுடவியல் அறிஞர் Elementary Structures of Kinship என்ற தன் நூலில் மனித உறவு முறைகள் வெறும் அடையாளங்களை அடிப்படையாய்க் கொண்டவை என்றார். எனவே அவர் மொழி என்ற அடையாளத்தின் விதிகளைப் பயன்படுத்தி ஆய்ந்தார்.

6. நச்சினார்க்கினியரின் அகத்திணையியல் முதல் சூத்திர உரை பார்க்க.

7. தமிழில் தடங்கலின்றிப் புரிய குறியீடு, உள்ளடக்கம் போன்ற சொற்களைப் பயன்படுத்துகிறேன். Semeotics-ல் பயன்படுத்தும் சரியான சொற்கள் அல்ல இவை.

8. பொருளினது இலக்கணம் உணர்த்தினமையின் இது பொருளதிகாரம் என்னும் பெயர்த்தாயிற்று. இது நாள் மீனின் பெயர் நாளிற்குப் பெயரானாற்போல்வதோர் ஆகுபெயர்.

9. குறியீட்டுக்கும் (Sign) அது சுட்டும் உள்ளடக்கத்திற்கும், அதாவது குறிப்பீட்டுக்கும் (Signified) உள்ள உறவு நாம் நம்புவது போல் ஒரு தர்க்க அடிப்படை கொண்டது அல்ல; நம் பழக்கம் சார்ந்த ஒன்று. பல தலைமுறைகளாக நாம் அர்த்தத்திற்கும் சொல்லுக்கும் தர்க்கத் தொடர்பு உள்ளது என்று நம்பி வந்துள்ளோம். எனவே இந்த நம்பிக்கையை நாம் கேள்விக்குட்படுத்தவில்லை. கேள்விக்கு முதன் முதலில் உட்படுத்தியவர் சசூர். ஆனால் சொல்லுக்கும் அர்த்தத்திற்கும் ஒரு தொடர்பு இருப்பதாக நாம் நம்பியதால் அந்த மனிதகுல நம்பிக்கை ஒரு முக்கியத்துவம் பெற்றுவிடுகிறது. எனவே சொல்லுக்கும் அர்த்தத்திற்கும் உள்ள தொடர்பைச் சற்று மாற்றி லெவி ஸ்ட்ராஸ் விளக்குகிறார். அவர் சொல்வது: ". . . . . . I will say that the linguistic sign is arbitary a priori, but classes to be arbitary aposteriori", Structural Anthropology, Penguin, 1972. இந்தக் குறிப்பை இடுகுறித் தன்மை பற்றிய ஒரு கேள்வி எழுகையில் பதிலாகத் தரமுடியும்.

10. தொல்காப்பியம் சூத்திரம் 217, 218ஐப் பார்த்தால் அவை வழக்கு, செய்யுள் பற்றிப் பேசும்.

12. அகம், புறம் என்ற குறியீட்டின் மூலம் ஆழமாய்ப் போக முடியும் என்று நிரூபிக்க ஒரு நீண்ட விளக்கக்குறிப்புத் தரலாம்.

அகம் புறம் என்ற குறியீடுகளுக்கு அர்த்த வடிவமாய் நிற்கும் பண்பும் சப்த வடிவமாய் நிற்கும் பண்பும் உண்டு. முதலாவதை (Signifier) என்றும் இரண்டாவதை (Signified) என்றும் மொழியியல்வாதிகள் கூறுகிறார்கள். இவ்விரண்டின் உறவு கூட இடுகுறித் தன்மையானதுதான். தொல்காப்பியர் முதலாவதைச் சொன்மை என்றும் இரண்டாவதைப் பொருண்மை என்றும் கூறுகிறார். எனவே 'அகத்தின்' சொன்மை என்பது அகம் என்ற சொல்லின் ஒலிரூபம் (அதனை நாம் அ-க-ம் என்று குறிப்போம். புறத்தின் ஒலிரூபம் பு-ற-ம்). ஏன் குறியீட்டின் சப்த வடிவம் அர்த்த வடிவம் என்று பேசும் தேவை ஏற்பட்டது என்பதை இங்குப் பார்க்க வேண்டும். பேச்சொலியில் சொல் அதன் சப்தலய இழுப்புக்குத்தக இயங்கவும், அர்த்தம் தரவும் தொடங்கி விடும். எனவே சொல்லின் சொன்மை பற்றி ஆராயத் தேவைவருகிறது. அதுபோல் பேச்சின் சந்தர்ப்ப சூழ்நிலை சார்ந்த அர்த்தமும் சிலவேளை தனது அர்த்த இறுகலால் ஒலியை இரண்டாம் பட்சப் படுத்துவது உண்டு. எனவேதான் பேசும் போது ஒலிக்குள்ள பங்கை நாம் மறந்து விடுகிறோம். இந்த ஒலி வடிவமும் அர்த்த வடிவமும் இணைந்து எழுத்து வடிவமாகையில் பெரும்மாற்றம் ஏற்படுகின்றது. ஒலிக்கும் அர்த்தத்திற்கும் ஒரே குறியீடு ஏற்படுகிறது.

இந்தச் சிந்தனை அகம், புறம் பற்றிய பிரச்சினைக்கு ஒளிதர முடியுமா என்று யோசிப்போம்.

பாலையை 'நடுவணைந்திணை' என்கிற தொல்காப்பியர், அதனைத் தவிர்த்து உலகத்தை நான்காய்ப் பாகுபாடு செய்கிறார். எனவே நிஜஉலகம் என்கையில் நான்காய்ப் பங்கு வைக்கும் தொல்காப்பியர் பாகுபாடு என்கையில் ஐந்திணை என்கிறார். பலையின் கரு, உரி போன்றன பற்றி விரிக்கையில் பிரச்சினைகள் வருகின்றன. குறிஞ்சிக்கு மலை இருப்பது போலப் பாலைக்கு என்றால் தொல்காப்பியர் திருதிருவென முழிக்க வேண்டியதுதான். காரணம் பாலைக்கு நிலம் இல்லை. 'நிலம்' இல்லாத பாலைக்கு நியாயப்படி பார்த்தால் 'முதலும்' (இடமும், பொழுதும், 'கருவும்' (விலங்கு, மரம் மலர் போன்றன) 'உரியும்' (உணர்வு) இருக்கக் கூடாது. ஆனால் பாலைக்கு நிலம் தான் இல்லையே ஒழிய முதல், கரு, உரி ஆகிய மூன்றும் உண்டு. எனவே நச்சினார்க்கினியர்

11) அகம் புறம்

	முதல்	கரு	உரி		முதல்	கரு	உரி
குறிஞ்சி	மலை கூதிர் யாமம்	மலைச்சூழல் விலங்கு	புணர்தல் (களவு)	வெட்சி	கங்குல் இரவுப் போர்	மலைப்பகுதி	திரையைக் களவு செய்தல்
முல்லை	காடு கார் மாலை	காட்டுச் சூழல் விலங்கு முதலியன	இருத்தல்	வஞ்சி	காடு கார்	காட்டில் உள்ளன	எதிர்நின்று தாக்குதல்
மருதம்	வயல் வைகறை விடியல்	வயல் சார்ந்தவை	ஊடல்	உழிஞை	விடியல் போர்		கோட்டை முற்றுகை எதிர்ப்பு உணர்வு
நெய்தல்	கடல் பகல்	கடல் சார்ந்த சூழல்	இரங்கல்	தும்பை			வேந்தனைத் தாக்க அதனால் இரக்கம் தோன்றுதல்
பாலை	வேனில் காலம் நிலமில்லை		பிரிவு காரியத்தில் வெற்றி	வாகை		அறம் சார்ந்த வெற்றி	வாளால் வெற்றி
கைக்கிளை	நிலமில்லை		பொருந்தாக் காமம்	பாடாண்		வீடுபெறுதல்	கொலையுணர்வு
பெருந்திணை	நிலமில்லை		ஒருதலைக் காமம்	காஞ்சி		நிலம் நிலைக்காது என்று அறிவு பெறுதல்	நிலையின்மை

பாலைத்திணையை ஒரு சுழலும் சக்கரம் போலப் பிறதிணைகளின்வழிச் சுழற்றுகிறார். மற்ற நான்கு திணைகளிலும் பாலையின் இடம், காலம், விலங்கு, மரம், உணர்வு முதலியன ஏறிவரும் என்கிறார்.

இது எதார்த்தமாய்ப் பார்ப்பவர்களுக்குப் பெரும் குழப்பம்தான். இது மட்டுமின்றி இந்த ஐந்து திணையோடு முதலும் கருவும் இல்லாத கைக்கிளை, பெருந்திணையையும் பலர் சேர்க்கிறார்கள். நச்சினார்க்கினியரும் சேர்க்கிறார். இந்த இரண்டையும் புறம் என்கிறவர்களும் உண்டு. இது இரண்டாவது குழப்பம். அடுத்து அகமும் புறமும் எதிர்எதிர் வரும் என்று தொல்காப்பியர் சொல்வதால் நச்சினார்க்கினியர் 'களவு' என்ற வார்த்தை குறிஞ்சிக்குப் புறமான வெட்சியில் வருவதை வைத்து ஆநிரைத் திருட்டும் (களவும்) குறிஞ்சியானது சொல்லும் களவு ஒழுக்கமும் தொடர்புடைய தென்று சொல்லுமளவு அபத்தத்திற்குப் போகிறார். (அகமும் புறமும் ஒரே உண்மையின் இருபக்கங்கள் என்ற குறியீட்டுக் குணத்தைச் சுட்டக் கைக்கிளைக்குப் பாடாண் எதிர் என்றும், பெருந்திணைக்குக் காஞ்சி எதிர் என்றும் சொல்ல நச்சினார்க்கினியர் மிகவும் கஷ்டப்படுகிறார்.) இங்குச் சோமசுந்தர பாரதியார் புத்திசாலித்தனமாக நிறையச் சூத்திரங்கள் காணாமல் போயிருக்கலாம் என்று சொல்ல வேண்டியவராகிறார். பொருளதிகாரத்தில் நிறைய இடைச் செருகல்கள் என்கிறார்கள் சிலர். ஒரு தொல்காப்பியரல்ல, பலர் என்கிறார்கள். கமில் சுவலபிலும் தெ.பொ.மீயும் இதெல்லாம் பொருளதிகாரத்தில் திணையில் உள்ள குழப்பத்தையே காட்டுகின்றன என்கின்றனர்.

இந்த மாதிரி தீர்க்கமுடியாத பிரச்சினைகள் இருந்தாலும், குறியீட்டுக்குச் சப்த வடிவமும், அர்த்த வடிவமும் உண்டு என்பதை மறக்காமல் அகம், புறம் வார்த்தைகளின் சப்த வடிவம் அ-க-ம், பு-ற-ம் என்று சொன்னதை மீண்டும் ஞாபகத்திற்குத் தருவோம்.

குறியீடு	உள்ளடக்கம்	
	சப்த வடிவம்	**அர்த்த வடிவம்**
அகம்	அ -க-ம்	இன்பம், துன்பம் போன்றன
புறம்	பு-ற-ம்	அறம், பொருள், வீடு போன்றன

அப்படியானால் 'பாலை'யின் சப்த வடிவம் (Signifier) தனியாய் ஒரு மன நிலையாகி இறுகிப் பிற நான்கு திணைகளிலும் போய் ஒட்டிக் கொண்டிருக்கிறது. அதன் அர்த்தவடிவம் (Signified) அதற்குத் தனிக் காலம், இடம், விலங்கு, மரம், பூ என்றும் பாலைத்திணை சார்ந்த படல் வகையைச் சங்க காலத்தில் உருவாக்கவும் பயன்பட்டிருக்கலாம். எனவே தான் பாலை ஒரு ஐந்தாவது திணையாக இருக்கும் அதே நேரத்தில் பிற நான்கு திணைகளிலும் சேர்த்தும் வருகிறது என்று கூறிய முன்னுக்குப்பின் முரண் போன்ற ஒரு கூற்று தொல்காப்பியத்தில் காணப்படுகிறது. அர்த்த வடிவம், சப்த வடிவம் என்று நான் பிரித்தது சசூரின் சிந்தனையை அடியொற்றித்தான் என்றாலும் இது போன்ற ஒரு சிந்தனை தொல்காப்பியரிலும் இருக்கிறது. தமிழ் மாணவர்களும், இலக்கிய வாசகர்களும் தொல்காப்பியர் சொல்லும் 'சொன்மை', 'பொருண்மை' என்ற சிந்தனையை ஆரா. ய்ந்தால் நான் சொல்வது சரி என்றுபடும். உரையாசிரியர்களையும் மீறி இதில் நாம் யோசிக்க வேண்டும்.

13. பண்டித மரபில் நெடுநல்வாடைக்கு ஒரு இரசனை ரீதியான குறிப்பிடத்தக்க விமரிசனம் செய்தவர் வெங்கட்ராம செட்டியார். பார்க்க இவரது 'புனையா ஓவியம்'.

14. மாதிரி சிந்தனாமுறை என்பது (Semiotic) சிந்தனா முறையே.

15. "அரிவைக்கு இன்னா வரும்படர்தீர இன்னே வருகதில் அம்ம" என்ற அடியில் வரும் 'அம்ம' என்பது கொற்றவையைக் குறிப்பது அல்ல. ஒரு அசைச் சொல்லே இது.

16. இக்கட்டுரையில் வரும் (Semiotics) என்ற சொல் குறியில் என்று தமிழில் பயன்படுத்தலாம் ; குறியியல் சமூகத்தில் உள்ள ஒவ்வொன்றையும் ஒரு அடையாளமாய்க் காணுகிற விஞ்ஞானம்

குறியியல்

குறிகளின் வரலாறு : ஒப்புமைச் சிந்தனை

பதினாறாம் நூற்றாண்டிலிருந்து, மேற்கத்திய சிந்தனை வரலாறு-மொழி, அரசியல், பொருளாதாரம், தத்துவம், விஞ்ஞானம், மருத்துவம் ஆகிய துறைகளின் வரலாறு-உருவான விதத்தைப் பிரஞ்சு நாட்டைச் சார்ந்த மிஷேல் ஃபூக்கோ என்ற இந்த அறிஞர் ஆய்ந்தார். இன்று பல அறிஞர்களுக்கு வழிகாட்டியாய்க் கருதப்படும் இவர் எத்தகைய சிந்தனாமுறைகளைப் பயன்படுத்தி இத்துறைகள் உருவாயின என்று விளக்குகிறார். இன்றைய தமிழ்ச் சிறு பத்திரிகை உலகில் மிக அதிக அளவில் பேசப்படும் ஓரறிஞராய் விளங்கும் ஃபூக்கோ "பதினாறாம் நூற்றாண்டின் இறுதிவரை 'ஒப்புமை' என்ற சிந்தனை மேற்கத்தியக் கலாச்சாரத்தில் ஒரு தனிப்பெரும் சிந்தனையாய்ச் செயல்பட்டுள்ளது"[1] என்கிறார்.

இவ்வொப்புமை என்ற சிந்தனையை விளக்கும்போது இவ்வறிஞர் பல புதிய உண்மைகளை முன்வைக்கிறார். ஒப்புமை (Resemblance) மூலம்தான் நாம் நூல்களின் உரைகளைப் புரிந்து கொள்கிறோம் என்றும், கண்ணுக்குக் காணக்கூடியதும் காணச்கூடாததுமான பல உண்மைகளைப் புரிந்துகொள்கிறோம் என்றும் கூறுகிறார்.

உரைகளைப் புரிந்துகொள்ள ஒப்புமை என்ற எண்ணம் தேவைப்படுகிறது என்பது உரையாசிரியர் மரபை முக்கிய மரபாய்க் கொண்ட இந்தியர்களுக்கு, அதிலும் சிறப்பாய்த் தமிழர்களுக்குச் சற்று விநோதமாகப்படலாம். மொழியைக் குறிகளின் தொகுப்பு என்று நினைப்பவர்களுக்கு உரையையும் குறிகளின் தொகுப்பு என ஏற்கமுடியும். அந்தக் குறிகளும் கைகாட்டிகள் போலத்தான். எப்படிப் பயணிகளுக்குக் கைகாட்டிகள் ஓர் ஊரை அடையாளங் காட்டுகின்றனவோ, அதுபோல் நூலில் உள்ள அர்த்தம் என்ற ஊரை அடைய மொழியில் உள்ள குறி பயன்படுகிறது என்பது ஃபூக்கோவின் எண்ணம். அதுபோல் நூலில் மறைந்திருக்கும் அர்த்தத்தைக் கண்டுகொள்ளவும் மொழியின் குறிகள் பயன்படும். இங்கு ஒப்புமை எங்கே வருகிறதென்ற கேள்வி

வரும். மொழி என்ற அடையளாத்திற்கும் அர்த்தத்திற்கும் நடுவில் ஓர் உறவு உள்ளது. அந்த உறவு ஒப்புமையின் அடிப்படையில் செயல்படுகிறது என்பது ஃபூக்கோவின் எண்ணம். இவ்வாறு, தமிழ்மரபில் பழகிப்போன நமக்கு ஃபூக்கோ கூறும் விஷயங்கள் சற்றுச் சிரமமாக இருக்கும். அவர் கூறும் ஒவ்வொரு வாசகமும் சற்றுச் சிந்தித்துப் பார்த்தால்தான் புரியும். இதற்குக் காரணம் நம் சிந்தனைத் தடம் உருவான பாதை வேறு; அவரது சிந்தனைத் தடம் உருவன பாதை வேறு.

மிஷேல் ஃபூக்கோ, ஒப்புமை பற்றி இன்னும் சற்று ஆழமாய்ச் செல்கிறார். ஒரு சித்திரத்தில் முகம் ஒன்று நட்சத்திரம் போல் ஒளி வீசும்படி சித்திரிக்கப்பட்டால் ஃபூக்கோ அதில் மனித இராசிக்கும் ஆகாயத்திற்கும் உள்ள ஒப்புமை வெளிப்படுகிற தென்கிறார். இப்படி நான்கு வித ஒப்புமைகள் மேற்கத்திய சிந்தனை முறையைத் தீர்மானித்தன என்பது அவரது எண்ணம். உடலும் ஆன்மாவும் (Body and Soul) என்ற மேற்கத்திய சிந்தனையும் ஒருவித ஒப்புமை என்கிறார். அன்றைய மேற்கத்திய சிந்தனையில் ஆன்மா கனமானதும், ஓர் இடத்தில் வைக்கப்பட வேண்டியதுமான வஸ்துவுமாகும். ஆன்மா உடம்பில் வைக்கப்பட்டிருப்பது என்பது இடத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட ஒப்புமைச் சிந்தனையாகும் என்கிறார் ஃபூக்கோ. இவ்வாறு இட ஒருமையின் (Unity of place) அடிப்படையில் உருவான சிந்தனை முறைகளை ஒருவித ஒப்புமை என்கிற ஃபூக்கோ, இட ஒருமை அற்ற ஒப்புமை ஒன்று உண்டு எனக் கூற அவ்வொப்புமை தூரத்தில் இருக்கும் இரு பொருள்களை இணைக்கும் சிந்தனையாகும் என்கிறார். அதாவது கண்ணாடியில் தூரத்தில் இருக்கும் பொருளின் பிம்பம் விழுவது போன்ற செயல்இது, உதாரணமாக மனிதனின் அறிவு தூரத்தில் இருக்கும் கடவுளின் ஞானத்தினால் (God's Wisdom) ஏற்பட்டது என்ற அக்கால மேற்கத்திய சிந்தனையில், இடத்தினால் பிரிக்கப்பட்ட இரு பொருள்களின் ஒப்புமை செயல்படுகிறது. இது இரண்டாவது வகை ஒப்புமை என்கிறார் ஃபூக்கோ. அவர் முதல் வகையை CONVENIENTIA என்றும், இரண்டாம் வகையை AEMULATIO என்றும் கூறுகிறார். முதல் ஒப்புமை இடத்தால் இணைக்கப் பட்டிருப்பதால் அது ஒருவிதச் சங்கிலித் தொடராய்ச் செயல் பட்டால், இரண்டாம் விதச் சிந்தனை வட்ட வடிவமாய்ச் செயல்படுவதாகும்.

இதுபோல் மூன்றாம் வகை ஒப்புமை ஒன்று உண்டு. அது முதல் வகையின் ஓரிட ஒருங்கிணைப்பையும், இரண்டாம் வகையின் ஈரிட இணைவையும் ஏற்றுச் செயல்படுகிறது. இவ்வொப்புமை

தொடராகவும் வட்டமாகவும் செயல்படுவதால் கண்ணுக்குத் தென்படாத ஒப்புமைச் சிந்தனையை வெளிப்படுத்துகிறது. செடிக்கும் மிருகத்திற்கும் உள்ள ஒப்புமை (அதாவது காய்கறி என்பது தலை முடியும் வாயும் மண்ணுக்குள் மூடப்பட்ட மிருகம் என்ற சிந்தனை பழங்காலத்தில் உண்டு) இந்த மூன்றாம் வகை ஒப்புமைச் சிந்தனையாகும். இதனை ஃபூக்கோ ANALOGY என்கிறார். நான்காவது ஒப்புமை இட ஒப்புமையாகும். இது, ஒன்றின் தொடர்ச்சி இன்னொன்றில் காணப்படுதல் (links) என்ற வழக்கமான ஒப்புமைச் சிந்தனையையும் மீறிய ஒப்புமையாகும். இதனை SYMPATHY என்கிறார் ஃபூக்கோ. ஒருவிதப் பரிவு உணர்ச்சி (Sympathy) இங்குச் செயல்படுகிறது. இதனால் இந்தவித ஒப்புமைச் சிந்தனை ஒரு கண நேரத்தில் மலை, கடல், நாடுகளைத் தாண்டிச் செல்லும். எங்கெங்கோ இருக்கும் வஸ்துகளை, வேகத்தோடு கணத்துக்குள் இணைக்கும். அதாவது மிகுந்த ஆற்றல் மிக்க ஒப்புமைச் சிந்தனை இது. இது இயக்கத்தில் வாழ்வது. ஒவ்வொன்றின் தனித்தன்மையை அழித்து விடுகிறது. முன்பிருந்த வடிவத்திற்கு அந்நியத்துவத்தை வழங்குகிறது. இச் சிந்தனை, வடிவம் கொண்ட உலகை ஒரு புள்ளியாக மாற்ற வல்லது. எல்லா வித்தியாசங்களையும் அழித்து ஒப்புமையாகக் காட்ட வல்லது. ஒன்றின் பகுதிகள் தம்முடன் இணைந்து ஒரு பகுதி இன்னொரு பகுதியுடன் தொடர்புறுத்த முடியும். எனவே இந்த ஒப்புமையின் வடிவத்துக்குள்ளேயே இதன் எதிர்வடிவமான வேற்றுமை (ANTIPATHY) கூட அடங்குகிறது. இந்தியர்களிடமுள்ள எலியும் பூனையும் எதிரிகள் என்ற எண்ணம் இத்தகைய வேற்றுமை என்னும் ஒப்புமைச் சிந்தனையுடன் இனம் காணத்தக்கது. இவ்வாறு, நேர்முறை கொண்டதும் (பரிவுணர்ச்சி) எதிர்முறை கொண்டதும் ஆன ஒப்புமைச் சிந்தனையின் மூலம் உலகமானது நிலம், நீர், தீ, காற்று என்னும் பூதங்களாலானது என்ற எண்ணம் கிடைக்கிறது என்கிறார் ஃபூக்கோ.[6] நெருப்பு சூடானதும், உலர்ந்ததும் ஆகும். இது ஈரமானதும் (damp) குளிர்ந்ததுமான (cold) நீருக்கு எதிரிடையானது. வெப்பக்காற்று வியர்வை என்னும் நீர்த்தன்மை கொண்டது. ஈரமான பூமி இறுகிக் காய்ந்து காணப்படும். இவ்வாறு காற்றும் நிலமும் எதிர்த்தன்மை கொண்ட பண்புகளாகும். அதே நேரத்தில் இந்த நான்கிற்கும் மத்தியில் ஓர் இயைபுத்தன்மை (Harmony)யும் உண்டு. காற்று, நெருப்புக்கும் நீருக்கும் உறவுடையது என்ற நம்பிக்கை உண்டு. அதுபோல், நீர் பூமிக்கும் காற்றுக்கும் உறவு கொண்டது. இந்த முறையில் ஒப்புமைச் சிந்தனை செயல்படுவதை ஃபூக்கோ விரிவாக விளக்குகிறார்.

தமிழில் ஒப்புமைச் சிந்தனை பற்றி விளக்குவதற்குப் போதிய ஆதாரங்கள் உள்ளன. தொல்காப்பியர் பொருளதிகாரத்தில் உவமையியல் என்று தனியான ஓர் இயல் கொடுத்துள்ளதின் மூலம் உவமைக்கும் சிந்தனையின் முக்கியத்துவத்தைப் புரிந்துள்ளார் என்றுதான் தோன்றுகிறது. ஆனால் ஃபூக்கோவின் ஒப்புமைச் சிந்தனைக்கும் அதற்கும் வேறுபாடுகள் உள்ளன. ஃபூக்கோவின் ஒப்புமைச் சிந்தனையினுள், நாம் ஒப்புமை என ஏற்காதனவும் சேரும். இது ஃபூக்கோவின் சிந்தனையின் ஆழத்தையும் தீவிரத்தையும் காட்டுகிறது.

ஐந்திணைப் பாகுபாடு என்பது வடமொழியில் இல்லாததும் இன்னும் சரியாகப் புரிந்து கொள்ளப்படாததுமான சிந்தனை முறையாகும். ஆதிவாசிச் சமூகப் பிரிவினையானது தமிழ் இலக்கியப் பாகுபாட்டுப் பிரிவினையாய் வடிவம் பெற்றிருப்பதைச் சமீபகால ஆய்வுகள் விளக்கி வருகின்றன.[7] ஐந்திணைப் பாகுபாட்டில் காலமும், உணர்ச்சியும், அடையாளப் பூவும், இடமும், தெய்வமும், மிருகமும், மரமும், பண்ணும், நீரும் முதலியன ஐந்தாகப் பாகுபாடு செய்யப்படும் மரபு ஒன்று உள்ளது. உதாரணமாக, குறிஞ்சித்திணை கூதிர் என்ற காலமும், யாமம் என்ற பொழுதும், புணர்தல் என்ற உணர்ச்சியும், குறிஞ்சிமலர் என்ற அடையாளப்பூவும், மலை என்ற இடமும், முருகன் என்ற தெய்வமும், யானை என்ற மிருகமும், வேங்கை என்ற மரமும், குறிஞ்சி என்ற பண்ணும், சுனைநீர் என்ற நீரும் கொண்டதாக விளக்கப்படுவது தமிழில் மரபு.

ஃபூக்கோவின் ஒப்புமைச் சிந்தனையை மேற்கொண்டால் காலம், உணர்ச்சி, பூ, இடம், தெய்வம், மிருகம் என்ற எல்லா வடிவங்களுக்கும் இடையில் உள்ள ஒப்புமைதான் இங்கு விளக்கப்படுகிறதென்று வாதிடமுடியும். மலை என்ற இடத்தில் காணப்படும் நீரும், தெய்வமும், மிருகமும், மரமும், பண்ணும், பூவும் ஒப்புமைப்படுத்தப்படுகின்றன. அதாவது இதனை முதல்வகை ஒப்புமை (Convenientia) என்ற வகைக்குள் அடக்கலாம். குறிஞ்சிக்கான உரிப்பொருளின் பண்பை விளக்குவோம். குறிஞ்சி மலையைக் குறிக்கும்; முல்லை காட்டைக் குறிக்கும்; மருதம் வயலைக் குறிக்கும்; நெய்தல் கடலைக் குறிக்கும்; குறிஞ்சியும் நெய்தலும் எதிர் நிலைகள். (ஒன்று மலை; ஒன்று கடல்) முல்லையும் மருதமும் எதிர் நிலைகள் (ஒன்று காடு; இன்னொன்று வயல். காடு திருத்தப்படாமல் கிடப்பது, வயல் திருத்தப்படுவது). இவ்வாறு இங்கு இரு எதிர் நிலைகள், இடத்தைப்பொறுத்த வரையில் அமைகின்றன. இப்போது உரிப்பொருள்களைப் பார்க்கவேண்டும்.

உரிப்பொருள்களைப் பொறுத்த வரையில் குறிஞ்சி x நெய்தல் ஒரு ஜோடி எதிர் நிலைகளாக அமைகின்றன. குறிஞ்சியின் உரிப்பொருள் புணர்தல். நெய்தலுக்கு அதற்கு எதிரான இரங்கல் அமைகின்றது. புணர்தல் தலைவன் தலைவியின் மகிழ்வு நிலையையும், இரங்கல் வருத்தம் சார்ந்த நிலையையும் விளக்கி எதிர்வு அமைப்பைக் கொண்டிருக்கின்றன. முல்லை x மருதம் என்பன பிரிந்தவனுக்குக் காத்திருத்தல் தலைவனுடன் ஊடுதல் என்னும் எதிர்வு அமைப்பையே கொண்டிருக்கின்றன.[8] ஆகவே எதிர்வு அமைப்பு என்னும் நிலை (antipathy) மூலமும், இடம் சார்ந்த ஒப்புமை மூலமும் செயல்படும் ஒருவிதத் தமிழ்ச் சிந்தனாமுறையால் ஐந்திணைச் சிந்தனையை நாம் இனம் காண முடியும். ஒப்புமை இல்லாமலிருக்கும் 'சுனைநீருக்கும்' 'வேங்கை மரத்துக்கும்' 'முருகனுக்கும்' 'யானைக்கும்' இப்போது ஒருவித "ஒப்புமை" உள்ளதென்று கூறமுடியும். ஏனெனில் ஃபூக்கோ நட்சத்திரத்தையும் முகத்தையும் இணைத்துச் சித்திரிப்பதன் வாயிலாக (இட ஒருமை மூலம்) அவற்றிற்கு மத்தியில் ஓர் ஒப்புமைத் தத்துவம் செயல்படுகிறதென்று கூறியுள்ளார். அப்படி பார்க்கையில் மலை என்ற குறிஞ்சி நில இட ஒப்புமை மூலம் 'சுனை நீருக்கும்' 'வேங்கை மரத்துக்கும்' 'முருகனுக்கும்' 'யானைக்கும்' ஒப்புமை உள்ளதென்ற ஃபூக்கோ பணிதர்க்கத்தை நாம் ஏற்க வேண்டியவர்களாக உள்ளோம். இது போல் முல்லை, மருதம், நெய்தல் போன்றவற்றின் கருப்பொருளான மரங்கள், மிருகங்கள், பண்கள் முதலியவற்றிற்கிடையில் கூட ஒப்புமை காணப்படுகிறதென்ற ஃபூக்கோ தர்க்கத்தை நாம் அறிய வேண்டும்.

ஃபூக்கோ ஒருவகையில் உலகின் எல்லாவிதச் சிந்தனைகளையும் ஒப்புமைச் சிந்தனைக்குள் கொண்டுவர முயல்வதையே இத்தகைய அவரது நிலைப்பாடு காட்டுகிறது. ஆனால் தமிழில் இச்சிந்தனைமுறை பொருத்திப் பார்க்கப்படும் போது நாம் இதுவரை ஒப்புமைப் பண்புள்ளவை என்று நினைக்காதவை ஒப்புமைப் பண்புள்ளவைகளாய்த் தென்படுகின்றன. ஒரு திணைக்குள் உள்ள காலம், இடம், பல்வேறு பொருள்கள் தத்தமக்குள் ஓர் ஒப்புமையைக் கொண்டிருப்பதால்தான் ஒரு திணைக்குள் வகைப்படுத்தப்பட்டன என்று ஃபூக்கோ பாணியில் சிந்திக்கலாம். தமிழில் தொல்காப்பியரால் அறிமுகப்படுத்தப்பட்ட இன்னொரு ஒப்புமைச் சிந்தனைகூட உள்ளது. அது ஒப்புமையை உவமை என்று அழைக்கிறது. இரு பொருள்களுக்கிடையேயான ஒப்புமையானது வினை, பயன், வடிவம், நிறம் என்கிற நான்குவித அடிப்படைகளில் அமையும் என்கிற தொல்காப்பியர் ஒப்புமையை மிகச் சுருங்கிய

அர்த்தத்தில் பயன்படுத்துகிறார். நிலம், நீர், தீ, காற்று என்பதுதான் உலகம் என்ற சிந்தனையை ஒப்புமையின் அடிப்படையில் வந்தது என்று நாம் யாரும் கூறமாட்டோம். ஆனால் ஃபூக்கோ ஒப்புமைச் சிந்தனையின் அடிப்படையை விரித்து உலகச் சிந்தனா முறையின் பெரும்பகுதிச் சிந்தனைகளை ஒப்புமைக்குள் கொண்டு வந்து சேர்க்கிறார். இதில் மனிதவியல் (Humanities) விஞ்ஞானங்கள் மட்டுமன்றி மருத்துவம், உயிரியல் போன்ற துறைகளில் நடந்த சிந்தனைகளையும் இணைக்கிறார். தொல்காப்பியரின் உவமைச் சிந்தனையை வெறும் அணி அலங்காரம் சார்ந்த சிந்தனை என்றும், ஃபூக்கோவினுடையதைப் பொதுச் சிந்தனையின் அடிப்படையைக் காண முயலும் ஒருவரின் சிந்தனை என்றும் அழைக்கலாம்.

ஒப்புமையும் அடையாளமும்

இத்தகைய ஒப்புமைச் சிந்தனையானது மொழி மூலம் வெளிப்படுகையில் மொழி சில அடையாளங்களைப் பயன்படுத்துகிறது. அந்த அடையாளங்களே குறிகள் (Signs) ஆகும். பழங்காலச் சித்திரமான முகத்தில் காணப்படும் நட்சத்திர அடையாளம் முகத்திற்கும் நட்சத்திரத்திற்கும் உள்ள ஒப்புமையைக் காட்டுகிறது என்று பார்த்தோம். எனவே அடையாளங்கள் உள்ளே ஆழத்தில் இரகசியமாக இருக்கும் அர்த்தத்தை வெளிப்படுத்துகின்றன. இத்தகைய ஒப்புமையானது உலகத்தை ஒழுங்கு படுத்துகின்றது. அதுபோல் ஒழுங்கின் ஒரு பாகமாக இந்த ஒப்புமைகள் அமைகின்றன. ஒப்புமை உள்ளுறைந்து இருந்தால் மட்டும் போதாது. அந்த ஒப்புமை வெளியில் தெரிய ஏதோ ஓர் அடையாளம் இருக்கும். அடையாளங்கள் பொதுவாகக் காணக் கூடியதைக் காணாதபடி மாற்றுகின்றன. எனவே ஒப்புமைப் பண்பு என்பதும் காணாதபடி மாறுகிறது. அடையாளம் மட்டும் வெளியில் தெரிவதிலிருந்து உள்ளே ஒப்புமைப் பண்புள்ளதென்று நாம் அறிகிறோம். உலகம் பலவேறு ஒப்புமைகளை உள்ளே வைத்திருப்பதும் மனிதன் பல்வேறு பேச்சுக்களைத் தனக்குள் வைத்திருப்பதும் ஒப்பிட்டு மேற்கத்திய நூல்களால் பேசப்படு கின்றன. இவ்வாறு மொழி அடையாளங்களின் தொகுப்பாக்கப் படுகிறதென்று விளக்குகிறார் மிஷேல் ஃபூக்கோ.

இங்கு மொழியியல்வாதி பெர்டினன்ட் டி சசூர் அவர்கள் மொழி என்பது குறிகளின் தொகுப்புத்தான் என்று ஆணித்தரமாகக் கூறிச்சென்ற சிந்தனையை நினைவுகூர்வது தேவையாகிறது.

கைரேகை சாஸ்திரத்தை எடுத்துக்கொண்டால் குறுகிய கோடு குறுகிய வாழ்வைக் குறிக்கும். இந்த ஒப்புமை, ரேகை என்ற

அடையாளத்தின் மூலம் வெளிப்படுத்தப்படுகிறது. இந்த ஒப்புமை இரு பொருள்களின் ஒப்புமை. இது பரிவுணர்ச்சியால் வரும் ஒப்புமைக்குச் செல்லும்போது வேறு தளத்திற்குச் செல்கிறதென்று அறியவேண்டும். ஆக இருபொருள் ஒப்புமை அடையாளம் மாறி, பரிவுணர்ச்சி (இது நான்காவது ஒப்புமை) ஒப்புமையாக உருமாற்றம் பெற்று அதற்கான இன்னொரு அடையாளத்தையும் பெற்றுவிடுகிறது. அதாவது அடையாளம் இலேசில் ஒப்புமையைக் காட்டாது. ஆனால் எல்லா அடையாளங்களும் அடிப்படையில் உள்ளே ஒப்புமையைத்தான் கொண்டிருக்கும். இந்த அடையாளம் பற்றிய ஆய்வின் பெயர்தான் குறியியல். இந்தக் குறிகளையும் அவை வெளிப்படுத்தும் அர்த்தத்தையும் பற்றி அறிவது உரையியல் (Hermeneutics) ஆகும்.

மொழியும் குறிகளும்

ஃபூக்கோ பதினாறாம் நூற்றாண்டுவரை, மேற்கத்திய சிந்தனையில் மொழி, இடுகுறிகளின்தொகுப்பு அல்ல என்கிறார். மொழி இயற்கையைக் காட்டும் கண்ணாடி. மொழியைக் கொண்ட புத்தகம் இயற்கையின் இரகசியத்தைக் காட்டும் ஒரு சாதனம். மிருகங்கள் செடி கொடிகள் வானத்து நட்சத்திரங்களைப்போல மொழியும் இயற்கை சார்ந்த ஒன்று. எனவே இயற்கையிலுள்ள பொருள்களைப் படிக்க, அறிய எத்தகைய உத்திகளைப் பயன்படுத்தினார்களோ அதே உத்திகளை, முறைகளைப் பயன்படுத்தி மொழியையும், மொழியாலான நூல்களையும் அணுகினார்கள். அறிந்தார்கள். மொழி பல சிறு உறுப்புக்களால் (எழுத்து, சொல்) ஆனது. அதாவது இயற்கையின் பிற பொருள்கள்போல. மொழி இரகசியத்தை மறைக்காது. உள்ளே இருப்பது தெரியும். ஆனால் கடவுள் பாபேலில் (Babel) வைத்து மொழியின் இந்தத் தன்மையை இல்லாமல் செய்தார். எனவே ஒருவர் பேசுவது அடுத்தவருக்குப் புரியாமலாயிற்று. மொழியின் இரகசியம் பிறருக்குப் புரியாத கட்டம் தொடங்குகிறது. பாபேலுக்கு முந்திய மொழி ஒரு மொழி என்பதால் அந்த மொழியில் எழுதப்பட்ட மூல நூல் தெய்வத்தின் நூல் என்ற எண்ணம் உண்டானது. "வினையின் நீங்கி விளங்கிய அறிவின் முனைவன் கண்டது முதனூல்" (தொல்.பொருள்.மரபியல் 96) பல்வேறு உரைகளுக்கு இடமானது. ஆக ஒரே மொழியிலிருந்து பிரிந்து சென்றவைதான் பிறமொழிகள் என்ற கூற்று, மொழி உண்மையோடு ஒப்புமை கொண்டிருக்கிறது என்ற எண்ணத்தையே மறைமுகமாகக் கூறுகிறது.

இந்த வகையில் மொழியின் உறுப்புக்கள் உலக உண்மைகளை ஒப்புமை அடிப்படையில் கூறுகின்றன என்ற எண்ணம் உருவாகிறது. பெயர்ச்சொல், வினைச்சொல் போன்றன உலக உண்மையோடு ஒப்புமை அடிப்படையில் அமைந்துள்ளன என்று அறிஞர்கள் சிந்திக்கலாயினர். இங்கு ஃபூக்கோ வினைச்சொல் பற்றிப் பேசுவது தெளிவைத்தரும்.

வினைச்சொல்

உலகத் தொடக்கத்தில் வெறும் ஒலிகளை மனிதர்கள் எழுப்பியபோது அது மொழியல்ல. ஆனால் அந்த மொழிகளுக்குள் ஒரு தர்க்கம் ஏற்பட்டு 'எனக்குப் பசிக்கிறது' என்று உருவான போது ஒரு மொழியின் பண்பு ஏற்பட்டது. அதாவது வாக்கியமான ஒரு 'நவிலல்' எழுவாய், பயனிலை, செயப்படுபொருள் என்னும் பண்புடன் உருவாகையில் மொழி உருவாகிறது. இங்குக்கூட 'நவிலலு'க்கு அடிப்படை வினைச்சொல் தான். ஏனெனில் பெயர்ச்சொல் போலன்றிச் செயலை, இயக்கத்தை நேரடியாகக் குறிப்பது வினைச்சொல்தான். 'நான் மரத்தை வெட்டினேன்' என்பதில் வினைச்சொல்தான் ஆற்றலுடைய சொல். அதாவது பேச்சுக்கு (Discourse) வினைச்சொல் முக்கியமாகிறது. 'நான்' 'மரம்' என்ற இரு உண்மைகளை இணைக்கும் வினைச்சொல், பேச்சுச் செயலுக்கு ஆதாரமாகிறது. வினைச்சொல் இரு பிரதிநிதித்துவங்களை (representations) இணைக்கும் ஆற்றல் பெற்றதாகிறது. இந்த வகையில், வினைச்சொல் சொல்லமைப்புக்கு வெளியில் உள்ள உண்மைகள் என்ற பிரதிநிதித்துவங்களை மொழியோடு இணைக்கிறது. உலக எதார்த்தம் மொழியில் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தப்படுகிறது.[9] குறி (Sign) தனது அர்த்தத்தை இங்குக் காண்கிறது.

உருபுகளின் செயல்பாடுகள்

வினைச்சொல் உலக எதார்த்தத்தை எப்படி பிரதிநிதித்துவப் படுத்துகிறதென்று ஃபூக்கோ கூறுகிறாரோ, அதேபோல் தமிழிலக்கண மரபு, உருபுகள் உலகைக்காட்டி அமைக்கின்றன என்று கூறுகின்றது. தொல்காப்பியத்தில் வேற்றுமையியலுள், பெயர்கள் உருபேற்று நிற்கும் இயல்பு கூறப்படுகின்றது. உதாரணமாகக் கூறவேண்டுமானால் இரண்டாம் வேற்றுமை உருபு 'ஐ' என்பது காத்தல், ஒத்தல், புகழ்தல், பழித்தல், பெறல், காதல், வகுளல், உவத்தல், கற்பித்தல் போன்ற பல பொருளில் வரும் என்கிறார் தொல்காப்பியர். பிற வேற்றுமை உருபுகளுக்கும் இத்தகைய உலக எதார்த்தத்தோடு சேர்ந்த பிரதிநிதித்துவப்

படுத்துதல் (Representation) என்ற செயல் உண்டு. எப்படி வினைச்சொல் உலக எதார்த்தத்தை மொழியின் பேச்சமைப்புக்களாய்க் கொண்டு வந்ததென்று பார்த்தோமோ, அப்படியே இரண்டாம் வேற்றுமை உருபு உலக இயங்குமுறையின் பல்வேறு செயல்பாடுகளான ஆக்குதல் (எயிலை ஆக்கினான்), விரட்டுதல் (கிளியை விரட்டினான், நோயை விரட்டினான், பயத்தை விரட்டினான்), காத்தல் (குழந்தையைக் காத்தான், நாட்டைக் காத்தான்) முதலியனவற்றை எதார்த்த உலகச் செயல்பாடுகளின் பிரதிநிதித்துவத்தோடு இணைக்கின்றது.

இவ்வாறு மொழி ஒப்புமை மூலம் உலக உண்மைகள் குறிகளால் ஆன பிம்ப உலகத்திற்குக் (மொழி உலகத்திற்குக்) கொண்டு வரப்படுகிறதென்று அறிகிறோம்.

சொல்லாடலும் இலக்கியமும்

மொழி இந்த வகையில் நவிலல்கள்-அல்லது வாக்கியங்களின் (Proposition)-உலக எதார்த்தத்தைப் பிரதிநிதித்துவப் படுத்தும் செயலைச் செய்கின்றது. இவ்வாறான வாக்கியங்கள் பலவற்றால் உருவமைக்கப்பட்டதுதான் பேச்சு அல்லது சொல்லாடல் (Discourse). இங்குச் சொல்லாடல் எப்போது உருவாகிறதென்றால், மொழிக்கும் அது உலகைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தும் முறைக்கும் மத்தியில் இருந்த உறவு திரிந்த பிறகுதான் என்பதை மனதில் வைக்க வேண்டும். உறவு திரிவதற்கு முன் மொழி உலகை அப்படியே காட்டியது என நம்பினர். அதாவது பதினேழாம் நூற்றாண்டிலிருந்து மொழிக்கும் உலகத்துக்குமுள்ள உறவு மாறுகிறது. வித்தியாசப்படுத்திப் பார்க்கும் எதிர்வு முரண் (Binary) என்ற சிந்தனை மூலம் மொழியும் உலக எதார்த்தமும் தம் உறவை நிர்ணயப்படுத்திக் கொள்கின்றன. 'போர்ட்-ராயல்' பள்ளியைச் சார்ந்த அறிஞர்கள், குறிப்பான் (Signifiant), குறிப்பீடு (Signified) என்ற எதிரும் புதிருமான ஒலி/ உலக உண்மை பற்றிய எதிர்வுச் சிந்தனை ஒரு பெரிய விஷயத்தைத் தனக்குள் மூடி வைத்திருந்தது. முதலில், மொழி எழுதப்படும் அல்லது பேசப்படும் குறிகளாய் இருக்கிறது என்பது சாதாரண உண்மை. இரண்டாவது, மொழிக்குறிகள் மூலம் உலக உண்மை பற்றிய உரை எழுதப்படுவதால் மொழி "பிரதி" (Text)களாக இருக்கிறதென்ற உண்மை. எனவே மொழியில் குறிகளும் (Signs), உரையும் (Commentary), பிரதியும் (Text) ஆகிய மூன்றும் ஒன்றன் கீழ் ஒன்றாக இருக்கின்றன என்ற விஷயம் எதிர்வுச் சிந்தனையால் மூடி மறைக்கப்பட்டிருந்தது. ஆனால் பதினேழாம் நூற்றாண்டுக்குப்

பிறகு மொழிக்கும் உலக உண்மைகளைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தும் முறைக்கும் உள்ள உறவு மாறிய பின்பு சொல்லாடல் தோன்றுகிறது. அதாவது மொழி ஒரு வஸ்து (Thing) என்ற எண்ணம் எப்போது உடைபடுகிறதோ, அப்போது சொல்லாடல் (Discourse) என்ற கருத்தாக்கம் உற்பத்தியாகிறது. அதாவது மொழிக்குள்ள மதிப்பு அது ஒரு சொல்லாடலாய் இருக்கிறது என்பதாக மாறியது. வஸ்துவைச் சுற்றி, குறிகளை அடுக்கி, வஸ்துவை அறியக் குறிகளை நாட வேண்டும் என்ற எண்ணம் இப்போது உருவாகிறது. இந்தக் குறிகள் வஸ்துவை அழகியதாக - அலங்காரப்படுத்திக் காட்டுகிறதா, நேராகக் காட்டுகிறதா என்ற கேள்விகள் இங்குத் தோன்றின. பதினேழாம், பதினெட்டாம் நூற்றாண்டுகளில் இது நடந்தது. தற்காலம் என்று இக்காலத்தைக் கூறினார்கள். அதாவது அலங்காரமான குறிகள் பற்றிய கேள்விகள் இலக்கியத்தைத் தோற்றுவித்தன. இலக்கியம் உதயமான கதை இது தான். மொழியின் பிரதிநிதித்துவ ஆற்றல் என்றைக்குப் புதியதாய் மாறியதோ, அன்றைக்கு இலக்கியம் தோன்றுகிறது. இலக்கியம், மொழி மூலம் சுயேச்சையான இருப்புக் கொண்டதென்ற எண்ணம் தோன்றுகின்றது.

ஒழுங்கு

மொழியிலிருந்து குறிகளும் சொல்லாடலும் இலக்கியமும் தோன்றியதைக் கண்டோம். அதே நேரத்தில் மொழியின் பண்பும் மாறி வந்திருப்பதை அறிய முடிந்தது. ஒப்புமைச் சிந்தனை மொழியில் குறிகளை உருவாக்கும் போதே மொழியில் ஓர் ஒழுங்கு இருப்பதையும் சுட்டுகிறது. ஃபூக்கோ, ஆரம்பக் கட்டத்து ஒப்புமைச் சிந்தனை சிதைந்த பின்பு இந்த ஒழுங்கும் அளவு முறையும் (Order and Measurement) தோன்றின என்கிறார். இந்த ஒழுங்குமுறை ஒரு சிந்தனையாக உருவான பின்பு பாகுபாட்டுச் சிந்தனை (Classification) ஏற்பட்டது என்கிறார். லினையஸ் என்ற உயிரியல் நிபுணரின் பாகுபாட்டுச் சிந்தனையும், கணிதமுறை சார்ந்த ‘அல்ஜிபிரா’ மாதிரிகளும் இங்குச் சுட்டப்படுகின்றன. ஃபூக்கோ இவ்வாறு மொழி சார்ந்த சிந்தனாமுறையாய் ஒழுங்குமுறை வருவதையும் சொல்லாடல் உருவாவதையும் கூறுகிறார். சொல்லாடல் ஒருவிதச் சிந்தனையை உருவாக்குவதுபோலவே இன்னொன்றை ஒதுக்கவும் செய்கிறது. ஒழுங்கு முறையும் பாகுபாடுகளும் கச்சிதமாகச் செயல்படும் போது சில சிந்தனைகள் ஊக்கப்படுத்தப்படுவது போலவே வேறு சில நிராகரிக்கப்படுவது இயல்பாகவே நடக்கிறது. மொழி இந்த மாதிரியாக ஓர் எதேச்சாதிகாரிபோல் செயல்படுவதை ரோலான் பார்த்தும் விளக்குகிறார்.

“மொழிச் செயல்பாடு பிற்போக்கானதோ அல்லது முற்போக்கானதோ அல்ல. அந்த இரண்டுமன்றி மொழி ஒரு பாசிசத்தன்மை கொண்டது”[10], என்கிறார். அதேபோல் மொழியின் பாகுபாட்டுச் சிந்தனையை அடக்கி வைக்கும் குணம் கொண்ட சிந்தனையென்றும் (Classifications are oppressive) அவர் கூறுகிறார். ஃபூக்கோ, பிற்காலத்தில், சொல்லாடல்கள் அதிகாரத்திலிருந்து வருகின்றன என்று கூறியதுபோல் மொழியை அதிகாரத்தின் பீடம் என்று ரோலான் பார்த் அழைக்கிறார். புரட்சிகள் தோன்றி மறுநிமிடம் அங்கு அதிகாரம் தோன்றுவது மனிதகுலம் நம்பியிருக்கும் மொழியின் மூலமே நடக்கிறது என்கிறார்.

வங்காளத்தில் பிறந்து இன்று உலக அமைப்பியல் சிந்தனையின்மீது தன் முத்திரையைப் பதித்துள்ள காயத்திரி சக்கரவர்த்தி ஸ்பிவக் என்பவர்[11] ஆங்கிலேயர் காலத்தில் சமஸ்கிருத நூல்களை ஒழுங்குபடுத்திப் பதிப்பிக்க அவர்கள் உற்சாகம் கொடுத்த சம்பவத்தைச் சுட்டிக் காட்டுகிறார். அதாவது அறிவை ஒழுங்கு படுத்தும்போது அங்கு அதிகாரம் செலுத்துபவர்கள் அச்செயலோடு இணைந்து கொள்கிறார்கள். ஒழுங்கு ஏற்படும்போது அதிகாரம் செலுத்துவது எளிதாகிறது. நாம் இங்குத் தமிழ்ச் சிந்தனையின் சிந்தனை வரலாற்றை அறிந்துகொள்ள எடுத்துக் கொண்டுள்ள தொல்காப்பியமும்கூட இந்த ஒழுங்குபடுத்தல் ஐந்திணையில் ஒப்புமையின் அடிப்படையில் எவ்வாறு அமைந்து விளங்குகின்றது என்று ஏற்கெனவே பார்த்தோம். அதுபோல் 1. மொழி ஒழுங்கு 2. வாழ்க்கை ஒழுங்கு 3. இயற்கை மீதான ஒழுங்கு (இளமைப் பெயர், ஐந்திணை) என்ற தொல்காப்பியம் கூறும் ஒழுங்குபடுத்தலைக் கூறலாம்.

மொழி ஒழுங்குபடுத்தலைச் செய்யும்போது, குறிகள் (Signs) வேறுபட்ட பண்புடன் விளங்குகின்றன. மொழி ஒழுங்குபடுத்தலினால் உருவாகும் சொல்லாடல் மொழியின் அதிகாரக் குணத்தைக் காட்டுகிறது. சமூகத்தின் உண்மைகளாகக் காட்சி தரும் அரசியல், பாலியல் போன்ற நிறுவனங்கள் இறுகிப் போவதற்கு இந்த அதிகாரக் குணம் மொழிவழி அந்த நிறுவனங்களுக்குள் புகுந்துவிடுவதே காரணம். எனவே குறிகள் அந்த மொழியிலிருந்தும், சொல்லாடலில் இருந்தும் வேறுபட்டனவாய் விளங்குகின்றன. மொழியும் சொல்லாடலும் அதிகாரத்தைக் கொண்டிருந்தால் குறியியல் அதிகாரத்துக்கு வெளியில் உருவாகிறது. ரோலான் பார்த், பல நிபுணர் சேர்ந்து ஆயும் சிறு சங்கங்களிலும், சிறிய பல்கலைக் கழகத் துறைகளிலும்

குறியியல் தோன்றியதைச் சொல்கிறார். குறியியல் சமூக விமர்சனத்தைச் செய்யும் என்றும் சார்த்தரும் பிரக்டும் சகூருடன் (முன்னவர்கள் இடதுசாரிச் சிந்தனையாளர்கள்) இணைவார்கள் என்றும் சொல்கிறார். இந்தக் குறியியல் பிரான்சில் மாணவர் புரட்சி நடந்த பின் (1968க்குப் பின்) தனது குறியைச் சரியாக அறிந்து கொண்டது. அதுபோல் ஆய்வு செய்பவர்களும் வேறுவகைப் பட்டவர்கள் என்று கண்டுகொண்டது. சமூகத்தை, அரசியலை, மனிதர்களை இயக்குவது பழைய அதிகாரமல்ல என்பது தெளிவானபின், குறியியல் தனது ஆய்வுப் பொருள்கூடப் பழைய அதிகாரமல்ல என்று கண்டுகொண்டது. குறியியல் "பிரதி"யை எடுத்து இன்று ஆய்கிறதென்றால் "பிரதி" அதிகாரம் இல்லாதது என்பதினால்தான்.[12]

தொல்காப்பியத்தில் உலகைப் பாகுபடுத்தி அறியும் முறை

தொல்காப்பியத்தில் மொழியின் விதிகளும் சொல்லாடல் விதிகளும் இருப்பதுபோலவே, விதிகளுக்கான புறனடைகளையும் அது கொண்டிருப்பது ஆய்வுக்குரிய ஒன்றாகும். மொழி விதிகளும் பெண்கள் மற்றும் சமூகம் பற்றிய சொல்லாடல்களும் இருப்பது போலவே விதிகளைத் தாண்டிச் செயல்படும் சில சிந்தனைகளும் உள்ளன. அதாவது மொழி என்ற கொடுமையான அடக்கும் அமைப்பு பற்றி மொழி செயல்படும் விதிகள், அதன் உத்திகள், செயல் முறைகள் எனப் பேசும் தொல்காப்பியம் புறனடைகளைப் பற்றிப் பேசுவதை நாம் கவனிக்க வேண்டும். தொல்காப்பியம் தமிழ்ச் சமூக வாழ்வு பற்றிப் பேசுகிறது. அகவாழ்வு, புறவாழ்வு பற்றிப் பேசுகிறது. ஐந்திணைக் காதல் உயர்ந்த குடிப்பிறப்பைக் கொண்டவர்கள் மேற்கொள்ளும் வாழ்க்கை முறை என்கிறது. அடியவரும் வினைவலரும் ஐந்திணை ஒழுக்கத்திற்கு உரியவராக மாட்டார்கள். அவர்களுக்கான திணை பெருந்திணை மற்றும் கைக்கிளையாகும். அதுபோலப் பல்வேறு வாழ்க்கை முறைகளை விதிகளாக்கிச் சமூக அமைப்பை மிகவும் ஒழுங்குடையதாகச் செய்கிறது தொல்காப்பிய விதிகள்.

இத்தகைய ஒழுங்கு மொழியின் ஒழுங்கிலிருந்து வேறுபட்டதல்ல. மொழி ஒழுங்குவயப்பட்டது. அதே மொழியின் ஒழுங்குகள் சமூக ஒழுங்குகளாகவும் தொல்காப்பியரால் முன்வைக்கப்படுகின்றன. அல்லது யாரோ முன்வைத்ததைத் தொல்காப்பியர் ஏற்றுக்கொண்டிருக்கிறார். வில், வேல், கழல், கண்ணி, தார், மாலை, தேர், மா என்பன வைசியருக்கும் வேளாளருக்கும் உரியன (தொல்.பொருள்.மரபியல் 84) என்று சொல்லும் தொல்காப்பியர் "அன்னராயினும் இழந்தோர்க்கு

இல்லை."[13] என்னும் போது சமூகக் கடை நிலையினர் என்று மக்கள் கூட்டத்தில் ஒரு பிரிவினரை இனம் காண்பது தெரிகிறது.

அதுபோல் "வழக்கெனப்படுவது உயர்ந்தோர் மேற்றே" (தொல். பொருள். மரபியல் 94) என்பதும், "தாவென் கிளவி ஒப்போன் கூற்றே" "கொடுவென் கிளவி உயர்ந்தோன் கூற்றே" "ஈயென் கிளவி இழிந்தோன் கூற்றே" என்று கூறுவதும் தொல்காப்பியர் மொழிக்கு மட்டுமல்ல, மொழியின் நிர்ணயிப்பு விதி முறைகளைச் சமூக இயங்குமுறைக்கும் பொருத்தியுள்ளார் என்று விளக்குகிறது. மேலோர் தீயோர் போன்ற பாகுபாட்டு உணர்வு தொல்காப்பியர் சொல் பற்றிச் சொல்லும் போதும் காணப்படுகிறது. இதற்குரிய உதாரணங்களை இங்கே தேடிக் கொண்டிருக்கத் தேவையில்லை. அதுபோல் மரபியலில் இயற்கையைப் பாகுபாடு செய்வதிலும் வகைப்படுத்தும் சிந்தனா முறை காணப்படுகிறது.

ஆக, அவருடைய அடிப்படைச் சிந்தனா முறை இயற்கை, மொழி, மனிதர்கள், விலங்கு, செடி, கொடி போன்றன எல்லாமே மேல் கீழ் அல்லது அதுபோன்ற வேறு ஒரு வகை பாகுபாட்டு (clsssificatory) முறைக்கு உட்பட்டவை என்பதாகும். அதேபோல் அவையெல்லாம் மொழிபோல ஒருவித ஒப்புமைச் சிந்தனையால் ஒழுங்குபடுத்தப்பட்டிருக்கின்றன. அதாவது மொழிக்குள் இயங்கும் விதிமுறை, மொழிக்கு வெளியிலுள்ள உலகுசார்ந்த வகைமைகளிலும் செயல்படுகின்றது. மனிதர்களின் மத்தியில் உள்ள கீழ்மேல் என்ற பாகுபாடும் மொழியிலுள்ள பாகுபாட்டின் அடிப்படையால் இங்கு இனம்காணப்பட முடியும். ஏனெனில் ஒழுங்குகள் கடைப்பிடிக்கப் படவேண்டும் என்பதில் தொல்காப்பியர் மிகுந்த அக்கறை உள்ளவராகவே காணப்படுகிறார். உலகமானது நிலம், தீ, நீர், வளி, விசும்பால் ஆனது. இருதிணை, ஐம்பால் கொண்டு விளங்கும் மொழிவயப்பட்ட இயல்நெறி தீ, நீர், வளி முதலியவற்றால் ஆன உலகத்தை விளக்குவதால் மொழி வழுவாமல் திரிபில்லாச் சொல்லுடன் இருக்க வேண்டும் என்கிறார் தொல்காப்பியர்.[14] மொழிதான் உலக உண்மையைக் காக்கவேண்டும் என்பது தொல்காப்பியரின் கருத்து. இவ்வாறு மொழியையும் உலகநெறிமுறைகளையும் இணைத்துப்பார்க்கும் தொல்காப்பியர் சொற்கள் பற்றிக் கூறுவன முக்கியமான செய்திகளாகும்.

தமிழிலும் மேற்கிலும் இடுகுறிச் சிந்தனை

செந்தமிழ் நிலத்து இயற்சொல்லும் இடுகுறிப் பண்பும்

சொற்களின் வகை பற்றிக் கூறும்போது தொல்காப்பியர்[15] இயற்சொல், திரிசொல், திசைச்சொல், வடசொல் என்று நான்கு வகையாகச் செய்யுளில் வரும் சொல்லைப் பாகுபடுத்துகிறார். பின்பு இயற்சொல் பற்றிச் சொல்லும்போது முக்கியமான ஒரு காரியத்தைச் செய்கிறார் தொல்காப்பியர். தமிழ் நிலத்தின் வரை படத்தை உருவாக்குகிறார். உரையாசிரியர்கள் செந்தமிழ் நிலம் வையை ஆற்றின் வடக்கும், மருத ஆற்றின் தெற்கும், கருவூரின் கிழக்கும், மருவூரின் மேற்கும் ஆகும் எனக் கூறி அந்த எல்லைக்குள் பேசப்படும் மொழி இயற்சொல் என்று கூறி இது பொருளை மாறுபடாமல் உணர்த்தும் என்கின்றனர்.

இங்கு நாம் கவனிக்க வேண்டிய விஷயம் ஒன்று உண்டு. தமிழ்நாட்டு எல்லைகளைக் கூறுவது போலவே மொழியின் எல்லைகளும், ஆண் பெண் நடைமுறைகளின் எல்லைகளும், ஒழுங்கு ஒழுங்கின்மை போன்றவற்றின் எல்லைகளும் மேலோர் யார் கீழோர் யார் என்பதும் தொல்காப்பியரால் வரையறுத்துக் கூறப்படுகின்றன.

இயற்சொல் என்பதுவினை, பெயர், இடை, உரி என்று சேனாவரையர் கூறுகிறார். இந்த இயற்சொல்லின் தன்மையை இனி நாம் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். இதற்குப் பெயரியலில் உள்ள முதற் சூத்திரம் உதவமுடியும். "எல்லாச் சொல்லும் பொருள் குறித்தனவே"[16] என்கையில் வினை, பெயர், இடை, உரி ஆகிய சொற்களைப் பற்றியே தொல்காப்பியர் பேசுகிறார் என்று சேனாவரையர் கூறுகிறார். எனவே இயற்சொல் என்னும் வினை, பெயர், இடை, உரி ஆகிய சொற்கள் பொருள் உணர்த்தி நிற்கும். "பொருள்" என்ற சொல் பற்றியும் பிரச்சினை உள்ளது. பொருள் என்பது வஸ்துவா? அல்லது அர்த்தமா? தொல்காப்பியச் சூத்திரங்கள் "பொருள்" என்னும் சொல்லால் வஸ்துவையும் அர்த்தத்தையும் கூறுவதுண்டு.[17] "எல்லாச் சொல்லும் பொருள் குறித்தனவே" என்ற சூத்திரத்தில் வரும் 'பொருள்' என்ற சொல் கருத்தாக்கம் என்ற அர்த்தத்தில் வருகிறது. நச்சினார்க்கினியர் "முயற்கோடு பொய்ப்பொருள் குறித்ததாம்" என்று இச்சூத்திரத்தின் உரையில் ஓர் உதாரணம் தருகிறார். பொய்ப்பொருள் கருத்து சார்ந்த ஒன்று; வஸ்து சார்ந்த ஒன்றல்ல. இலக்குவனார் இச்சூத்திரத்திற்குப் பொருள் எழுதுகையில் கூறுவதுபோல் "பொருள்" என்பது "object" அல்ல. (பார்க்க இலக்குவனாரின்

ஆங்கில உரை) இப்போது நமக்கு இயற்சொல் என்பது ஒரு கருத்தாக்கத்தைக் கூறும் சொல் என்பது தெளிவாகிறது.

அடுத்த கேள்விக்கு இனிப் போக வேண்டும். மொழியியல் அறிஞர்கள், குறிப்பாக பெர்டினன்ட் டி சசூர், மொழிக்கும் கருத்தாக்கத்திற்கும் உள்ள உறவு பற்றிச் சிந்தித்துத் தன் கருத்தைத் தெளிவாகக் கூறியிருக்கிறார். சொல்லுக்கும் (ஒலி வடிவத்திற்கும்), அது சுட்டும் கருத்தாக்கத்திற்கும் (concept) மத்தியில் உள்ள உறவு காரண காரியத் தொடர்பல்ல; இடுகுறி (arbitrary) உறவே என்கிறார் பெர்டினன்ட் டி சசூர். நாம் தொல்காப்பியத்தின், மற்றும் உரையாசிரியர்களின் எண்ணம் பற்றிப் பார்க்கவேண்டும். பெயரியல் முதற் சூத்திரத்திற்கான உரையெழுதும் உரையாசிரியர்கள் இவ்விஷயத்தில் தெளிவாக உள்ளனர். முக்கியமாகத் தெய்வச் சிலையார் என்ற உரையாசிரியரின் கூர்த்தமதி நம்மை வியக்க வைக்கிறது. "…. பொருள் பற்றி வரும் பெயர் எல்லாம் இடுகுறி என்பது பெறப்பட்டது," என்கிற போது சொல்லுக்கும் கருத்துக்கும் நடுவில் உள்ள உறவு இடுகுறியானது என்ற சசூரின் கருத்து தெய்வச்சிலையாரிடம் வெளிப்படுகிறது.[18] உரிச்சொல் பற்றிச் சொல்லும் போதும் தொல்காப்பியர் "மொழிப்பொருள் காரணம் விழிப்பத் தோன்றா" (தொல்.சொல்.உரியியல்.98) என்கிறார். உரிச்சொல்லுக்குச் சொல்லப்பட்டாலும் எல்லாச் சொற்களுக்கும் இது பொருந்தும் என்கிறார் சேனாவரையார்.

இப்போது மீண்டும் இயற்சொல், திரிசொல், திசைச்சொல், வடசொல்லுக்கு வருவோம். செந்தமிழ் நிலத்தில் பேசப்படும் இயல்கின்ற சொல்லாகிய இயற்சொல்கூட ஓர் இடுகுறிச்சொல் தான் என்பது புரிகிறது. மற்ற சொற்களும் இடுகுறிச் சொற்கள் தாம். அதாவது அச்சொற்களின் ஒலிப்பு இயற்சொல்லாக இருந்தாலும் திரிசொல்லாக இருந்தாலும் திசைச் சொல்லாகவோ வடசொல்லாகவோ இருந்தாலும் அவை சுட்டும் அர்த்தத்தைப் பொறுத்தவரையில் ஒலிப்புக்கும் அர்த்தத்திற்கும் உள்ள தொடர்பு இடுகுறித்தன்மையானது என்பதுதான் உண்மை. "இயற்சொல் தாமே செந்தமிழ் நிலத்து வழக்கொடு சிவணித் தம்பொருள் வழாமை இசைக்கும் சொல்லே"[19] என்று தொல்காப்பியர் கூறுகையில் "தம்பொருள் வழாமை இசைக்கும் சொல்லே" என்று அழுத்திக் கூறுகிறார். பொருள் வழு இருக்கக்கூடாது என்கிறார். இவ்வாறு பொருளுக்கும் சொல்லுக்கும் உள்ள தொடர்பு இடுகுறியானதுதான் என்பது மறக்கப்பட்டுள்ளதோ என்று ஐயம் தோன்றுகிறது. மேலும் "வழாமை" என்பது ஒழுங்குபடுத்தும் தொல்காப்பியரின் மனோ நிலையைக் காட்டுகிறது.

எனவே சொல்லுக்கும் அர்த்தத்திற்கும் உள்ள இடுகுறித் தொடர்பைத் தொல்காப்பியரே கூறியிருந்தாலும் "பொருள் வழாமை"யுடன் வரவேண்டும் என்று அவர் கூறும்போது இயற் சொல்லும் திசைச்சொல்லும் வடசொல்லும்கூட அதே இடுகுறித் தன்மையுடன்தான் அர்த்தத்தைச் சுட்டுகின்றன என்று அறிய வேண்டும். இடுகுறிச் சித்தாந்தத்தைக் கொஞ்சம் மறந்து செந்தமிழ் நிலத்துச் சொற்கள் தனியென்றும், சொல்லே பொருள் என்றும் அறுதியிடுகிறாரோ என்று தோன்றுகிறது. இந்தத் தர்க்கத்தின் தொடர்ச்சியாக மனிதர்களில் மேலோர் கீழோர் என்று வேறுபாடு இல்லாவிட்டாலும், அதுபோல் ஆண்கள் மற்றும் பெண்கள் நடுவில் வேறுபாடு இல்லாவிட்டாலும், அந்தணர், வைசியர், வேளாளர் மற்றும் இழிந்தோர் என்ற வேறுபாடு உண்மையில் இல்லாவிட்டாலும், தொல்காப்பியம் அவ்வேறுபாடுகளை "வழாமை" கருதிப் பேசவேண்டியதாகிறது. இங்கும் ஒழுங்கு என்ற ஒரு பாகுபாட்டுச் சிந்தனையின் (Classificatory) அடிப்படையில் சில காரண, காரியத் தொடர்பற்ற (இடுகுறி) வகைமைகளை 'வழு' என்றும் சிலவற்றை 'வழாமை' என்றும் ஏற்கிறார்.

குறிப்பான் குறிப்பீடு

இன்னும் சற்று விரிவாக இந்தச் சிந்தனையைப் பார்க்கலாம். அதாவது தொல்காப்பியர் சொல்லுக்கு ஒலிப்பு வடிவமும் பொருண்மை வடிவமும் உள்ளதாகக் கருதியிருக்கிறார். பெயரியலில் முதல் சூத்திரத்தில் "எல்லாச் சொல்லும் பொருள் குறித்தனவே" என்று கூறியபின் இரண்டாம் சூத்திரத்தில்,

> **பொருண்மை தெரிதலும் சொன்மை தெரிதலும்**
> **சொல்லின் ஆகும் என்மனார் புலவர்**[20]

என்கிறார். இந்தச் சூத்திரத்தின் பொருள் கொள்ளலில் பல சிக்கல்கள் இருக்கின்றன, என்றாலும் சொல், பொருளைக் (அர்த்தத்தைக்) குறித்தாலும் சொல்வேறு தன்மை கொண்டதாகவும் நிற்கிறது. அதாவது சொல் தனது இரு தன்மைகளைக் கொண்டிருக்கிறது. சொல் சப்த வடிவாகவும் பெருண்மை வடிவாகவும் நிற்கிறது. மரம் என்கிறபோது ம-ர-ம் என்று ஒலிப்பு வடிவம் ஒன்றாகவும், 'தரையில் வேர் இறக்கி, இலை, கிளைகளைக் காற்றில் பரப்பி நிற்கும் ஒரு பொருள்' என்ற வஸ்துவாகவும் சொல் இரு பண்புகளைக் கொண்டிருக்கிறது. சொல்லுக்குள்ளேயே சொன்மைப்பண்பு இருக்கிறது. எனவே சொல்வேறு, சொன்மை வேறு. அதுபோலப் பொருள் என்ற வஸ்துவின்-பொருளின் மன உலகப் பண்பான 'பொருண்மை'-யையும் சொல் குறிக்கிறது.

சொல், பொருளையும், தன்னையும் சுட்டும் என்று இளம் பூரணர் பொருள் தருகிறார்.[21]

நச்சினார்க்கினியர் சொல்லிலிருந்து வேறுபட்டு நிற்கும் பொருள் தன்மையும் சொல் தன்மையும் சொல்லால் குறிக்கப்படும் என்கிறார்.[22] இளம்பூரணர் கூறாத பொருள் தன்மை, சொல் தன்மை என்ற பதச்சேர்க்கைகளை நச்சினார்க்கினியர் கவனமாக இங்கே பயன்படுத்துகிறார். இதிலிருந்து சொன்மை என்பது 'சொல்தன்மை' என்றும் பொருண்மை என்பது 'பொருள்தன்மை' என்றும் உணர்த்துகிறார் நச்சினார்க்கினியர். இளம்பூரணர் பொருண்மையைப் பொருள் தெரியப்படுதல் என்று கூறிப் பொருண்மையும் பொருளும் ஒன்றெனக் கருதுகிறார்.

. சேனாவரையர் சற்று வித்தியாசமாகச் சிந்திக்கிறார். பெயரியல் முதல் சூத்திரத்தில் எல்லாச் சொற்களுக்கும் பொருள் உண்டு எனக் கூறியதால் தொல்காப்பியர் சொன்மை மற்றும் பொருண்மை என இருவிதப் பொருள் இருப்பதை அடுத்த நூற்பாவில் விளக்குகிறார் என இவர் கருதுகிறார்.[23]

தெய்வச்சிலையார் நான்காவது நிலைப்பாட்டுக்கு வருகிறார். மற்ற மூன்று உரையாசிரியர்களான இளம்பூரணர், நச்சினார்க்கினியர், சேனாவரையர் ஆகியோரின் உரைகளைவிட வித்தியாசமான உரை தெய்வச்சிலையாருடையது. நிலம் என்ற சொல்லின் பொருளின் தன்மையை ஆய்பவர்களுக்கு மண்ணால் ஆன ஐம்பூதம் என்றும், சொல்லின் தன்மையை ஆராய்பவருக்குப் பெயர்ச்சொல் என்றும் தோன்றும். எனவே சொன்மை என்பது இலக்கணம் சார்ந்த பெயர் கொடுக்கும் சம்பவம் (a naming process) எனக் கருதுகிறார். இது புதிய அர்த்தமாகும். இங்கு இளம்பூரணர் பொருள்தான் பொருண்மை என்கிறார். சொன்மை என்பது சொல் தன்னைச் சுட்டுதல் (Self referential) என்கிறார். சொல் அல்லது தன்னைச் சுட்டுதல் பற்றி இன்றைய மொழியியல் கவனம் செலுத்தியுள்ளது. இதனை அவர்கள் Metalanguage (கருவி மொழி) என்று அழைக்கின்றனர். இளம்பூரணத் கருத்துப்படி,

"நீயென் கிளவி"

"செய்தென் எச்சம்"

என்றெல்லாம் வரும் பிரயோகங்கள் சொன்மை என்று விளக்கப்பட வேண்டியவையாகும். நச்சினார்க்கினியரும் சொன்மையைச் சொல்தன்மை என்று வேறுவிதமாய் விளக்கினாலும் உதாரணம் என்று வரும்போது

"செய்தென் எச்சம்"

"தஞ்சக் கிளவி"

என்றே கொடுக்கிறார். எனவே இவரும் சொன்மையை-சொல் தன்மையைக்-கருவிமொழி என்ற கருத்தாக்கமாகவே புரிந்திருக்கிறார்.

இந்த எண்ணத்தை ஏற்றுக்கொண்டு பவணந்திமுனிவர் நன்னூலில் சொல், தன்னையும் பொருளையும் குறிக்கும்[24] என்று கூறிச் செல்கிறார். பொருண்மையை அவர் பொருள் என்று மாற்றிக் கொள்கிறார்.

இரண்டு முக்கியச் சிந்தனைகளைத் தந்தவர்கள் என்று சொன்மை, மற்றும் பொருண்மையைப் பொருளின் பாகுபாடுகள் என்று கூறிய சேனாவரையரையும், சொன்மை என்பது ஒரு பெயரிடும் சிந்தனாமுறை என்று கூறிய தெய்வச்சிலையாரையும் கூறலாம்.

சொல் தன்னைக் குறிக்கும் என்கிறபோது ஒலித் தன்மையைக் குறிக்கும் என்று எடுத்துக் கொண்டால் பெர்டினன்ட் டி சசூரின் Signifier என்ற கருத்தாக்கத்துடன் இதனை ஒப்பிடலாம். அது போல் பொருள் பற்றிய மன உணர்வே பொருண்மை என்று எடுத்துக்கெண்டால் சசூரின் Signified என்ற கருத்தோடு பொருண்மையை ஒப்பிடலாம். சசூர் 'மரம்' என்ற சொல்லின் சப்தவடிவத்தை Signifier (குறிப்பான்) என்றும், அது சுட்டும் கருத்தாக்கத்தை Signified (குறிப்பீடு) என்றும் அழைத்தார் என்பது அவர் பற்றிய அறிமுகம் உள்ளவர்களுக்குத் தெரிந்த சிந்தனையாகும்.

இங்குத் தொல்காப்பிய உரைகாரர்கள் சொல்லும் இன்னொரு விஷயமும் கவனத்துக்கு உரியது.

அவர்கள் ''தன்னின் வேறாகிய பொருள்'' என்றும் (இளம்பூரணர், சேனாவரையர்) "சொல்லின் வேறாகிய பொருள் தன்மை" என்றும் (நச்சினார்க்கினியர்) கூறுவதிலிருந்து சொன்மை வேறு, பொருண்மை வேறு அல்லது சொல் தன்மை வேறு, பொருள் தன்மை வேறு என்று தெரிந்து வைத்திருக்கிறார்கள் என்றறிகிறோம். ஒன்று மொழி சார்ந்தது; இன்னொன்று மொழி எல்லைக்கு வெளியே நிற்பது; அதாவது மொழி சார்ந்தது அல்ல, உலக உண்மை சார்ந்தது; மனிதனின் புறவாழ்வு சார்ந்தது. இதனை பெர்டினன்ட் டி சசூர் யோசித்துப் பார்த்து External Linguistics என்று அழைத்திருக்கிறார். அதாவது மொழி புறரீதியாகச் சார்ந்திருக்கும் மொழியியல் அறிவு அது என்று சசூர் கூறுகிறார்.

இதுவரை பார்த்த சிந்தனைகளிலிருந்து தமிழ் இலக்கண உரைகாரர்கள் குறிகளுக்கும் குறிகள் உணர்த்தும் பொருள் உலகம் பற்றிய உண்மைகளுக்கும் நடுவில் உள்ள தொடர்பு பற்றி ஆராய்ந்திருப்பது கண்டு நாம் ஆச்சரியப்படலாம். குறியியல் (Semiology or Semiotics) என்ற புறத்துறை சார்ந்தவர்கள் குறியை (Sign) முக்கியமாகக் கருதுகிறார்கள். அதுபோல் குறி சுட்டும் கருத்தாக்கத்தை 'உணர்த்தப்படுவது' (Referent) என்றழைக்கிறார்கள்.

ஆக, பெர்டினன்ட் டி சசூரின் குறிப்பான் (Signifier) மற்றும் குறிப்பீடு (Signified) என்ற சிந்தனைகள் முறையே மரம் என்ற சப்த வடிவத்தையும், மரம் என்று குறிக்கப்படும் வஸ்து பற்றிய கருத்தாக்கத்தையும் குறிக்கும் என்பது பல புது அணுகல் முறைகளுக்கு இன்று இட்டுச் சென்றிருக்கின்றது. சசூர் இடுகுறித் தன்மையான உறவு பற்றிக் கூறியபின் பல துறைகளில் புதுச் சிந்தனைகள் தோன்றியுள்ளன. இனி, குறிப்பான் மற்றும் குறிப்பீடு பற்றித் தெரிதா கூறியவற்றைக் காண்போம்.

தெரிதா (Derrida)

ழாக் தெரிதா என்ற பெயரில் எழுதும் பிரஞ்சுத் தத்துவச் சிந்தனையாளர் இன்று உலகம் முழுதும் புகழ் பெற்ற சிந்தனையாளராகக் கருதப்படுகிறார். அவர் குறிகளின் (Sign) இருபண்புகளான குறிப்பானுக்கும் குறிப்பீட்டுக்கும் உள்ள உறவு பற்றிக் கூறுகிறார். இவரின் சிந்தனைப்படி மொழி என்பது தளத்தில் இயங்குவது என்று சசூர் சொன்ன உண்மை மிக முக்கியமானதாகும். தளத்தில் இயங்குவதால் (Synchronically) மொழியை அலசப்படும் ஒன்றாகச் சசூர் மாற்றினார். இச்சிந்தனை தெரிதாவுக்கு உதவியது. உடனே தெரிதா மொழி என்பதுவெறும் எழுத்துத்தான் (Writing) என்றார்; தாளில் காணப்படும் குறிகள் மூலம் ஆயப்படும் பொருள்தான் மொழி என்றார். மனித இடையீடு இப்போது மொழியிலிருந்து நீக்கப்பட்டு விட்டது.

அடுத்த கட்டமாகத் தெரிதா, சசூரின் ஒரு முக்கியச் சிந்தனையை எடுத்துக் கொண்டார். சசூர் மொழி எப்போதுமே வித்தியாசப் படுத்தலின் மூலம் பொருள் தருகிறது என்பதைக் கூறினார். இந்த வித்தியாசப்படுத்தல் (Difference) என்ற சிந்தனையைச் சற்று விரித்துத் தெரிதா தன் சிந்தனைக்குப் பயன்படுத்திக் கொண்டார். அதாவது குறிப்பானுக்கும் குறிப்பீட்டுக்கும் இடையில் ஒப்புமையின் மூலம் (identify) அர்த்தம் தோன்றவில்லை; மாறாக, கல்/பல் என்னும் சொற்களின் க்/ப் ஒலி வித்தியாசத்தின் மூலம் என்ற Stone/tooth என்ற அர்த்த வித்தியாசம்

தோன்றுகிறதென்ற சசூரை நன்கு தெரிதா பயன்படுத்தினார். இவ்வாறு மொழி பல்வேறு வித்தியாசங்களைத் தன் இயக்கத்தில் கொண்டு செயல்படுகிறது. இந்த வித்தியாசம், பேச்சின்போது ஒவ்வொருவரும் நாமே அர்த்தத்தை உருவாக்குகிறோம் என்ற ஒலிமையவாத (Phonocentrist) மாயையைக்கூடத் தகர்க்கிறது.

பேச்சுத்தான் உயர்ந்தது என்ற மனோபாவத்தைத் தெரிதா எதிர்ப்பவராகையால் எழுத்தில் அர்த்த சிருஷ்டியின்போது மனிதர்களின் இடையீடில்லாமலே குறிகள் தங்களுக்குள் ஒன்று இருந்த இடத்தில் இன்னொன்று மாறி வருவதால் உரைகள் தோன்றுகின்றன என்கிறார். சொல்லில் அர்த்தம் இருப்பதான தோற்றம் நமக்கு எப்படி கிடைக்கிறது என்று கேட்டு அந்தக் கேள்விக்குப் பதிலாகச் 'சுவடு' (Trace) என்ற கருத்தாக்கத்தைத் தெரிதா முன்வைக்கிறார். இந்தச் 'சுவடு' என்பது குறிப்பானுக்கும் குறிப்பீட்டுக்கும் நடுவில் இயக்கத்தின்போது உருவாகி அர்த்த சாத்தியப்பாட்டை ஏற்படுத்துகிறது என்கிறார். இங்கு முக்கியமான சிந்தனை என்னவென்றால், இந்தச் சுவடு என்பது அர்த்தத்திற்கு ஒரு தற்காலத் தன்மையை ஏற்படுத்துகிறது. சங்க கால வாக்கியம் ஒன்றிற்குக்கூட நம்முன் ஒரு தற்சமய அர்த்த நினைப்பை இந்தச் "சுவடு" என்பது ஏற்படுத்தித் தரும். இந்தத் தற்சமய அர்த்த நினைப்பு, வாசிக்கும் ஒவ்வொருவருக்கும் கால எல்லையைத் தாண்டிக் கிடைக்கும். இந்தப் பண்பை விளக்க வித்தியாசப்படுத்துதல்/ தள்ளிப்போடுதல் Differ/Defer என்ற இருசொற்களின் அர்த்தத்தை ஒரே நேரத்தில் தரும் Difference என்ற பிரஞ்சுச் சொல்லைத் தெரிதா பயன்படுத்துகிறார். இவ்வாறு குறிப்பானுக்கும் குறிப்பீட்டுக்கும் மத்தியில் அர்த்தம் எல்லையில்லாமல் ஒத்தி போடப்படுகிறது. ஏனெனில் தெரிதா கூற்றுப்படி, குறிப்பீடு - பொருண்மை - வித்தியாசங்களுக்கு வெளியே காட்சி தருவதில்லை. எனவே அர்த்தம் உருவாகையிலேயே அந்த அர்த்தம் நித்தியமான, காலங்கடந்த அர்த்தமல்ல என்ற முத்திரை குத்தப்பட்டேதான் வெளிப்படுகிறது. எனவே மொழியை அணுகுகிறவர்கள் அதனைக் கட்டுடைத்து (Deconstruct) அதன் சுயரூபத்தைக் காட்டிக் கொண்டேயிருக்க வேண்டும் என்று வேண்டுகோள் விடுக்கிறார் தெரிதா.

தெரிதாவின் புதிய இந்தச் சிந்தனையால் கவரப்பட்ட யேல் (Yale) பல்கலைக் கழகப் பேராசிரியர்கள் சிலர் இலக்கிய விமர்சனத்தில் கட்டுடைத்தல் என்ற புதிய பாதையை மேற்கொண்டு எல்லையில்லாக் குறியியல் (Limitless semiosis) என்ற கொள்கையின் அடிப்படையில் இலக்கியத்தினைக் கட்டுடைத்து ஒரு புதிய

திறனாய்வு நெறியை உருவாக்கியுள்ளனர். ஹில்லிஸ் மில்லர், பால் டி மான், ஜியே ஃபிரே ஹார்ட்மன் போன்றோர் இப்போக்கினைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துபவர்களாவர்.

இங்கு நாம் உரைகாரர்களின் சிந்தனைகளை மீண்டும் ஒரு முறை கீழ்வருமாறு தொகுப்போம்:

(அ) தொல்காப்பியத்திலும் அதன் உரைகளிலும் 'குறி'க்கும் (மொழிக்கும்) அது குறிப்பிடும் உணர்த்தலுக்கும் (Referent) உள்ள உறவு சுட்டப்பட்டது. இதனைப் பார்த்துள்ளோம்.

(ஆ) அதுபோலவே குறிப்பானுக்கும் குறிப்பீட்டுக்கும் உள்ள தொடர்பு சுட்டப்படும் போக்கையும் கண்டோம்.

(இ) சேனாவரையர் கூறிய சொன்மை, பொருண்மை என்ற இருவிதப் பொருள் பற்றிய எண்ணம் புதியதாக உள்ளது.

(ஈ) அதுபோல் தெய்வச்சிலையாரின் சொன்மை என்பது ஒரு பெயர்சூட்டும் கோட்பாடு என்ற எண்ணமும் புதியதாக உள்ளது.

இங்குக் குறிப்பிட்ட நான்கு பார்வைகளிலும் இரண்டாவதாகக் கூறிய குறிப்பான், குறிப்பீடு பற்றி மிக அதிகமாக விவாதிக்கப்பட்டுள்ளது. இங்குத் தெரிதாவின் சிந்தனை இவ்விரு கருத்தாக்கங்களையும் (குறிப்பான்-குறிப்பீடு) சுற்றி எவ்வாறு பின்னப்பட்டுள்ளது என்று பார்த்தோம். (தொடர்ந்தும் பார்க்க வேண்டும்).

உணர்த்துதல்

'குறி'க்கும் குறி சுட்டும் 'உணர்த்தலுக்கும்' உள்ள தொடர்பு பற்றிக் குறியியல் விஞ்ஞானம் மிகவும் சர்ச்சித்துள்ளது. 'உணர்த்துதல்' என்பது பொதுவாகக் குறி எந்தப் பொருளைப் பற்றிப் பேசுகிறதோ, அந்தப் பொருளைக் குறிப்பதாகும். உரையாசிரியர்கள் பயன்படுத்தும் 'சாத்தன் வந்தான்' என்ற உதாரணத்தில் சாத்தன் வந்தசெயல், "சா-த்-த-ன் வ-ந்-தா-ன்" என்ற ஒலிக் குறியால் சுட்டப்படுகிறது. அதாவது சாத்தன் வந்தசெயல் இங்கு உணர்த்தப்பட்டது. குறியியல் என்ற விஞ்ஞானம் பெரும்பாலும் குறிகள் தங்களுக்குள்ளும் மனிதர்களோடும் எவ்வாறு தொடர்புறுத்தல் (Communication) செய்கிறது என்று சிந்திக்கிறது. இந்த வகையில் தொல்காப்பியமும் அதன் உரைகளும் குறி மற்றும் அதனால் உணர்த்தப்படும் பொருள் பற்றிச் சிந்தித்துள்ளன எனலாம். இது குறியியலின் சிந்தனைகள் இலேசாகவாவது தமிழ்ச்சூழலிலும் இருந்திருப்பதைக் காட்டுகிறது.

லெக்கானும் சேனாவரையரும்

அடுத்ததாகச் சேனாவரையர் கூறிய புதுமையான சிந்தனை பற்றிக் கவனிக்க வேண்டும்.

சேனாவரையர், சொன்மை பொருண்மையைப் போன்றதென்றும், இரண்டும் பொருள்தான் என்றும் கூறுகிறார். சொன்மையை Signifier என்று எடுத்துக்கொண்டால் சேனாவரையரின் சிந்தனை இன்றைய சிந்தனையாளர்களிடம் காணப்படுகிறது. சேனாவரையர் "தானும் பிறிதும் எனப் பொருள் இரண்டு வகை" என்கையில் 'தன்னை உணர்த்தும் சொன்மை'யின் வழியாகவும் ஒருபொருள் சுட்டப்பட்டதென்று கருதுகிறார். இச்சிந்தனை நவீனப் பிரஞ்சுச் சிந்தனையாளராகக் கருதப்படும் ழாக் லெக்கான் (Jacques Lacan) என்பவரிடம் காணப்படுகிறது.

லெக்கான் மொழியியல் கருத்துக்களைத் தனது உளவியல் பகுப்பாய்வுக்குப் பயன்படுத்தியவர். நினைவிலிநிலை பற்றிக் கூறும்போது அது மொழி போலமைவு பெற்றதாகும் என்கிற லெக்கான், மொழியிலுள்ள உத்திகளைப் பயன்படுத்தி உளவியல் ஆய்வு செய்தார். மொழியியலின் குறிப்பான்-சொன்மை (Signifier) என்பதை அவர் தனியான இயக்கம் உள்ளதென்றும், மொழி உருவாக்கத்திற்கு முந்திய மனநிலையில் (Pre-linguistic) மொழியின் ஒலிப்புக்களான குறிப்பான்கள் செல்ல முடியும் என்றும், உளநிலை அவ்வாறு அக் கட்டத்தில் குறிப்பீடு என்கிற பொருண்மையால் தீர்மானிக்கப்படாது வெறும் குறிப்பான்களாலேயே கட்டப்படுகிறது, தீர்மானிக்கப்படுகிறது என்றும் கூறினார். இதனால் குறிப்பான் என்ற சப்தவடிவம்கூட ஒரு வகையில் தீர்மான சக்தி படைத்ததாய்ச் செயல்படுகிறதென்றார் லெக்கான். எனவே பொருண்மையைப் போன்ற அர்த்த சக்தி (அர்த்த சக்தியானது தானே தீர்மானிக்கும்) சொன்மைக்கும் உள்ளது என்பதால் இரண்டையும் "பொருள்" எனக் கணித்த சேனாவரையர் பாராட்டுக்குரியவராவார். சேனாவரையர், சொன்மைகூட ஒரு வகையில் பொருள்தான் என்று கூறியது எந்த அடிப்படையில் என்பதற்கு லெக்கானின் சிந்தனை செல்லும் திசையை அறியும் போது தெளிவு கிடைக்கும். அதுதான் இங்குச் சேனாவரையரையும் லெக்கானையும் ஒப்பிட்டதன் நோக்கமாகும்.

தெய்வச்சிலையாரும் விட்டிஹென்ஸ்டீனும்

தெய்வச்சிலையார் என்ற உரையாசிரியர் சற்று வித்தியாசமாகச் சிந்திப்பதை இங்குச் சொல்லித்தான் ஆகவேண்டும்.

அவர் ‘சொன்மை’ என்பது “சொல்லின் தன்மை ஆராய்வார்க்கு” என்று அர்த்தம் தருகிறது என்கிறார். சொல்லின் தன்மை என்பது பெயர்தருதல் (Naming) எனத் தெய்வச்சிலையாரின் உதாரணத்திலிருந்து தெரிகிறது. பொதுவாக, மொழி என்பது பெயர்தரும் ஓர் அமைப்பு என்று கூறுவார்கள். இந்தப் பெயரிடல் என்ற சிந்தனை ஆழமான சிந்தனையாகும். ஏற்கெனவே நவிலல் அல்லது கூற்று பற்றிப் பார்த்துள்ளோம். விட்டிஹென்ஸ்டீன் என்ற தத்துவவாதி நவிலல் என்பது உண்மை பற்றிய சித்திரம் (Picture of reality) என்கிறார்.

அந்த நவிலல் என்பது, எது சாத்தியப்படலாம் என்று நினைக்கிறோமோ அதன் கட்டமைப்பாகும். எது சாத்தியப்படும் என எண்ணுகையில் தர்க்க அமைப்புக்குள் நம் மனமொழி வருகிறது. நவிலல் ஒரு வாக்கியமாகும்முன் சொற்களிலிருந்துதான் ஆரம்பிக்கிறது. நூல், மேசை, நூலகம் என்ற பெயர்கள்தான் சாத்தியப்பாட்டின் முதல்படி. அடுத்தபடியாக ‘நூல் மேசையில் இருக்கிறது’ என்னும் ஆரம்ப நவிலல் உருவாகும். மூன்றாவது கட்டம் முழுநவிலல். அதாவது ‘மேசைமேல் இருக்கும் நூல் நூலகத்திலிருந்து எடுக்கப்பட்டது’ என்பது. நாம் கவனிக்க வேண்டிய விஷயம் எதுவென்றால் மொழியின் அடிப்படையான சிந்தனை அமைப்பு பொருள்களுக்குப் பெயரிடலிலிருந்து ஆரம்பிக்கிறது என்ற விட்டிஹென்ஸ்டீனின் (Wittigenstein) கூற்று. எனவே பெயரிடல் என்பது சாதாரணமான ஒரு விஷயம் அல்ல. அந்த முக்கியத்துவத்தை ஓரளவாவது தெய்வச்சிலையார் புரிந்திருக்கிறார். ஒன்றிற்குப் பெயர் கொடுத்த உடனே அதற்கொரு வடிவம் கொடுக்கிறோம். வடிவம் பெற்றவுடன் அந்த ஒன்று சமூக மனிதர்கள் தங்களுக்குள் பரிமாறக் கூடியதாக மாறுகிறது. பெயரில்லாதது பெயருள்ளதோடு போட்டியிடும்போது பெயருள்ளது வெற்றி பெறுகிறது.

இவ்வாறு தொல்காப்பிய உரைகாரர்களின் சிந்தனைகள் குறியியலின் பல்வேறு அம்சங்களை உள்ளடக்கியிருக்கின்றன.

மரபான தொல்காப்பிய ஆராய்ச்சிகள், தொல்காப்பியச் சூத்திரங்களை வெறும் இலக்கண நோக்கத்திலோ, மொழியியல் நோக்கத்திலோ அணுகுகின்றன. குறியியல் நோக்கத்தில் (இது மொழியியலின் தொடர்பில்லாமல் நடைபெறாதுதான்) தொல்காப்பியரை அணுகுகையில் பொதுவாக ஒதுக்கப்பட்டிருந்த சூத்திரங்கள் புதுவிளக்கத்தைத் தரவல்லனவாக மாறுகின்றன.

சொன்மை–பொருண்மை மரபு போற்றப்படாமை

தொல்காப்பியப் பெயரியலிலிருந்து இதுவரை இரண்டு சூத்திரங்களின் உரைகளைக் கண்டோம். இனி மூன்றாவது சூத்திரத்திற்குப் போக வேண்டும். அந்தச் சூத்திரம் பொருண்மை பற்றிப் பேசுகிறது. பொருண்மை என்பது என்ன என்று பேசாமல் பொருண்மையின் வகைகளைக் குறிக்கிறது. பொருண்மையை வெளிப்படையாகத் தெரியும் பொருண்மை என்றும் வெளிப்படையாகத் தெரியாமல் பூடாகமாக நிற்கும் பொருண்மை என்றும் ('குறிப்பில் தோன்றல்') இரு வகையாக அந்தச் சூத்திரம் கூறும்.[25] இங்கெல்லாம் பொருண்மை என்ற சொல்லும் பொருள் என்ற சொல்லைப் போலவே கருதப்படுகிறது. பொருண்மை என்பது பொருள் என்ற சொல்லிலிருந்து தனியாக வேறுபடுத்திப் புரிந்துகொள்ளத் தக்கது என்ற இரண்டாம் சூத்திரத்தின் தாத்பர்யம் இங்குச் செயல்படவில்லை.

இதுபோல் பெயரியலில் இரண்டாம் சூத்திரத்தில் சொன்மை வேறு, சொல்வேறு என்று மிகத் தெளிவாகச் சுட்டிப் பேசப்பட்டிருந்தும்கூட நான்காம் சூத்திரம் (சொல் எனப்படுப பெயரே வினையென்று ஆயிரண்டென்ப அறிந்திசினோரே) சொன்மை பற்றிப் பேசாமல் சொல்லைப் பற்றியே பேச எடுத்துக் கொள்கிறது. மூன்றாம் சூத்திரம் பொருண்மை பற்றிப் பேசினால் நான்காம் சூத்திரம் சொன்மை பற்றித்தான் பேசவேண்டும். இதிலிருந்து நாம் ஓர் அனுமானத்திற்கு வரவேண்டியவர்களாக உள்ளோம். பொருண்மை, சொன்மை பற்றிய சிந்தனையைப் புரியாதவர்கள் அது பற்றிக் கவலைப்படாது பெயரியலின் தொடக்கத்திலிருந்த சிந்தனைகளைப் பிற சூத்திரங்களில் மாற்றி விட்டார்களோ என ஐயப்பட இடமிருக்கிறது. ஏனெனில் பெயரியலின் பிற சூத்திரங்கள் சொல் பற்றியே கவலைப்படுகின்றன. சொன்மை பற்றிய சிந்தனை தொடரப்படவில்லை. சொன்மை பொருண்மை பற்றிய நம் சந்தேகத்தை இவ்வாறு கூறிவிட்டு அடுத்த சிந்தனைக்குச் செல்லவேண்டும்.

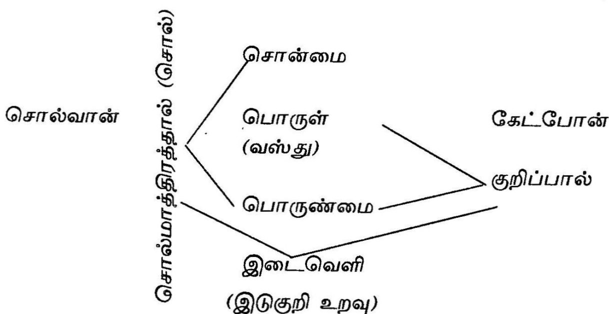
தெரிநிலை அர்த்தமும் குறிப்பு அர்த்தமும்

மூன்றாம் சூத்திரத்திற்கு மீண்டும் வருவோம். பொருண்மையின் இரண்டு குணங்களைப் பற்றி இது பேசுகிறது. பொருண்மை என்பது, சொன்ன அளவிலே கிடைக்கும் அர்த்தத்தையும், குறிப்பாகக் (Suggestive) கிடைக்கும் அர்த்தத்தையும் விளக்கும். தெரிநிலைக்கு உதாரணமாக, 'அவன் வந்தான்', 'இவன் வந்தான்' போன்ற வாக்கியங்கள்

காட்டப்படுகின்றன. அவை சொன்னவுடன் பொருள் விளங்கும். 'ஒருவர் வந்தார்' என்றால் அது ஆணாகவும் இருக்கலாம். பெண்ணாகவும் இருக்கலாம். எனவே 'ஒருவர் வந்தார்' எனச் சொன்னவுடனேயே பொருள் விளங்கவில்லை. எனவே இது குறிப்புப் பொருள் தருகிறது. இவ்வாறு வெளிப்படையான பொருள் மற்றும் குறிப்புப்பொருள் பற்றிய விளக்கமாக இந்தச் சூத்திரத்தை எடுத்துக்கொள்ள வேண்டும்.

இங்குச் 'சொல் மாத்திரத்தால்' பொருள் கிடைக்கும், குறிப்பினால் பொருள் கிடைக்கும் என்று இருவகை விளக்கங்கள் வருகின்றன. அதாவது குறிப்புப் பொருளில் சொல்லப்படாத பொருள் கிடைக்கிறது. சொல்லின் பொருள் ஒன்று; நமக்குக் (அதாவது கேட்போனுக்குக்) கிடைக்கும் பொருள் ஒன்று; இந்தப் பொருள் வித்தியாசம் எப்படிக் கிடைக்கிறதென்றால் சொன்மைக்கும் (ஒலி வடிவத்திற்கும்) பொருண்மைக்கும் (பொருளின் மனப்பிம்பம்) நடுவிலிருக்கும் இடைவெளியாலாகும். இவ்வாறு முன்பு இரண்டு சூத்திரங்களுக்குச் சொன்ன சிந்தனையை இச்சூத்திரத்துடன் எந்த உரையாசிரியரும் இணைத்து யோசிக்காதது ஆச்சரியமாக இருக்கிறது. இதற்கான காரணமாக உரையாசிரியர்கள் காலத்தில் 'சொன்மை' என்பது சொல்லாகவும், 'பொருண்மை' என்பது பொருளாகவும் சுருக்கிப் பார்க்கப்படும் போக்கு உறுதிப்பட்டுவிட்டதைக் கூறலாம்.

இங்கு உருவாகும் சிந்தனைகளை ஒரு வரைபடத்தால் விளக்கலாம்.



இப்படத்தில் ஒவ்வொன்றும் குறிக்கப்பட்டிருக்கும் இடத்தின் தூரத்தில் அதனதன் உறவு இருப்பதாய்ப் புரிந்துகொள்ள வேண்டும். உதாரணமாக, சொல்வோனுக்கும், கேட்போனுக்கும் உள்ள உறவுக்கு மத்தியில் பல உறவுகள் இருக்கின்றன என்று

அவ்விரு சொற்களுக்குமிடையில் வேறு வகைமைகள் குறிக்கப்பட்டிருப்பதன் மூலம் காட்டப்பட்டுள்ளன. இதுபோல் பிறவற்றையும் புரிந்து கொள்ளலாம். இந்த வரைபடம் வழக்கமான மேற்கத்திய குறியியலை விளக்கும் படத்திலிருந்து மாறுபட்டிருப்பதையும் கவனிக்க வேண்டும்.[26] தொல்காப்பியம் மற்றும் உரைகாரர்களின் சிந்தனைகளைத் தொகுக்கும்போது நமக்குக் கிடைக்கும் குறியியல் சிந்தனைகளின் வரைபட வடிவம் இவ்வாறு அமைகிறது.

இனி, சொல்லால் ஓர் அர்த்தமும், குறிப்பால் ஓர் அர்த்தமும் எவ்வாறு உருவாகிறதென்று பார்க்கவேண்டும்.

இங்கு உளவியலாளரான லெக்கான் கூறுகின்ற சில சிந்தனைகள் தெளிவு தருவதாக உள்ளன.

லெக்கானின் கருத்துக்கள்

மொழி எதைச் சொல்கிறதோ அதற்கு வேறுபட்ட அர்த்தம் உருவானால் மொழி தனியானது என்றும் அர்த்தம் தனியானது என்றும் விளங்குகிறது. லெக்கான், மனிதனின் மனநிலையான நினைவிலி நிலை என்பது மொழி வடிவமானது என்று கூறியபின் நினைவிலியில் காணப்படும் கனவுகள், சொல் தடுமாற்றங்கள், ஜோக்குகள் போன்றவற்றை ஆய்ந்து மொழியின் நடை பற்றிக் கவனம் செலுத்தினார். நடை ஆராய்ச்சியின் மூலம் மனிதர்கள் பற்றி அறிந்து கொள்ளமுடியும் என்றார். லெக்கானின் சிந்தனைகளைப் பற்றி ஆய்வு செய்த அனிகா லெமாயிர (Anika Lemaire) என்ற ஆய்வாளர், பால் வெலரியின் கவிதை ஒன்றை எடுத்து லெக்கான் ஆயும் முறையை விளக்குகிறார்.[27]

> " 'இல்லை' என்கிறது மரம்.
>
> ஒளிவீச்சு (Sparks) சொரிகையில் அதன் மேதகு தலையால்
> இல்லை என்கிறது . . ."

என்ற வரிகளில் வரும் "என்கிறது" "தலையால்" போன்ற சொற்கள் மரம் பற்றியது மட்டுமல்ல இக்கவிதை என்று விளக்குகின்றன. இங்குச் சொற்கள் அமைக்கப்பட்டிருக்கும் விதத்தில் ஓர் அதீத கவனம் உள்ளது. வேறோர் அர்த்தம் நாம் எதிர்பார்க்காமலே கவிதையிலிருந்து கிடைக்கிறது. இதற்கான காரணம், மொழியியல் ரீதியாகவும் நாம் புரிந்துள்ள சூழல் ரீதியாகவும் உள்ள அர்த்த அடையாளங்களைக் (குறிப்பீடுகளைக்) குறிப்பான்கள் மிகவும் சரியாகச் சுட்டியமையாகும். கவிதையில் மரம் மற்றும் மனிதன் என்ற இரு குறிப்பீடுகளும் இணைக்கப்பட்டிருக்கின்றன. இதற்கு

உள்ளுறைந்திருந்த கவியின் மனதுதான் காரணம் என்று விளக்க முடியாது. மாறாக, சொற்களின் சொன்மையும் பொருண்மையும் தங்களுக்குள் நடத்தியுள்ள ஓர் ஒப்பந்தம்தான் காரணம் எனத் தெரிகிறது. இந்த மரம்/மனித அர்த்தம் (Signification) மிகவும் உயர்வான சொல் தேர்வால் மெதுமெதுவாக வாக்கியத்தில் உருவாயிற்று. லெக்கான் இந்த இடத்தில், மொழி, தான் சொல்வதிலிருந்து வேறொன்றைப் புரிய வைக்கக்கூடிய சக்தி படைத்திருப்பதை எடுத்துக் காட்டுகிறார். ஒரு நகைச்சுவைத் துணுக்கில் சொல்லப்பட்ட அர்த்தத்தின் மூலம் இன்னொன்று நம் மனத்தில் குறிப்பாக உணர்த்தப்படுவதுண்டு. இது மனிதனின் பிறிதுமொழியும் (Metaphorical) ஆற்றலால் உருவாவதாகும்.

உரையாசிரியர்களில் ஒருவரான சேனாவரையர் ஓர் உதாரணம் தருகிறார்.[28] அவர் தரும் உதாரணமான,

> **இளைதாக முள்மரம் கொல்க களையுநர்**
> **கைகொல்லும் காழ்த்த விடத்து**

என்ற குறளைக்கூட நாம் பால்வெலரியின் கவிதையுடன் ஒப்பிட்டு ஆயலாம். “களையுநர்” என்ற சொல் ‘மரத்தை வெட்டுபவர்களின்’ என்றும், மரத்தை வெட்டுபவர்களைப் போல் தீயவர்களை வளரவிட்டுப் பின் தண்டிப்பவர்களை என்றும் இருவிதமாய் அர்த்தம் உருவாக்குகிறது. இங்குச் சொற்களின் மிகக் கவனமான அடுக்கலில் இருந்து தெரிநிலை அர்த்தம் மழுங்கடிக்கப்பட்டுக் குறிப்புப் பொருள் கிடைக்கிறது என அறிகிறோம்.

‘ஒருவர் வந்தார்’ என்ற உதாரணத்தைப் பல உரையாசிரியர்கள் தரும்போது சேனாவரையர் கவிதை ஒன்றைத் தந்திருப்பதன் மூலம் மாறுபட்ட உரையாசிரியராய்ச் சிறக்கிறார். ஏனெனில் ‘ஒருவர் வந்தார்’ என்பதில் சாதாரணத் தெளிவின்மை (ambiguity) தான் காணப்படுகிறதே தவிர, கவிதையில் வருவது போன்ற அர்த்தங்களின் செயல்பாட்டில் அமையும் ஆழமான ‘குறிப்பு அர்த்தம்’ ஏற்படவில்லை. இந்தப் பாடலை உதாரணம் காட்டியமைக்காக நச்சினார்க்கினியர் என்ற உரையாசிரியர் சேனாவரையரைப் பொருந்தாத உதாரணம் காட்டினார் என்று விமரிசிப்பதையும் நாம் அறியவேண்டும். இங்கு இந்தச் சிந்தனையைப் பொறுத்த வரையில் ஓரளவு தெளிவின்மை தமிழ் உரையாசிரியர்களிடம் காணப்படுகிறதென்பதை மறுக்க முடியாது. இந்தச் சூத்திரங்களையும் அவற்றிற்கு உரை எழுதிய உரையாசிரியர்களையும் அடியொற்றித் தமிழில் இலக்கணங்கள் எழுதிய சில ஆசிரியர்கள் உள்ளனர். அவர்கள் இந்தச் சிந்தனைகளை எப்படிப் பார்த்துள்ளனர் என்பது சுவாரசியமானது.

தொல்காப்பியர் இச்சிந்தனையை இத்துடன் விட்டுவிடுகிறார். (அல்லது சொன்மை பொருண்மை பற்றி அவர் எழுதிய சூத்திரங்கள் நமக்குக் கிடைக்கவில்லை). நாம் ஏற்கெனவே பார்த்ததுபோல் இந்தச் சிந்தனைகளைக் கூறும் மூன்றாவது சூத்திரத்திற்கு அடுத்ததாக வைக்கப்பட்டுள்ள நான்காவது சூத்திரம் சொல் பற்றிப் பேச ஆரம்பிக்கிறது. அதாவது சொல், பெயர் என்றும் வினை என்றும் பிரிவுபடும் என்ற வழக்கமான இலக்கணச் சிந்தனை இங்கும் பேசப்படுகிறது. பெயரியலில் எங்கும் முதல் மூன்று சூத்திரங்களின் சிந்தனைத் தொடர்ச்சி காணப்படவில்லை.

இங்குக் கவனிக்கவேண்டிய ஒரு முக்கியமான எண்ணத்தைச் சுட்டலாம். லெக்கானும் சேனாவரையரும் மொழியின் உறுப்புக்கள் (சொன்மை, பொருண்மை) மொழியாலான எவ்வளவு பெரிய இலக்கிய வகைமையிலும் (கவிதையிலும்) அதன் அர்த்தத்தைத் தீர்மானிக்கும் வகையில் செயல்படும் என்கிறார்கள். பிற உரையாசிரியர்கள் வெறும் மொழி பற்றிய இலக்கணமாக அர்த்தம் தெரிநிலையாய் வெளிப்பட்டுத் தோன்றுவதையும், குறிப்பால் தோன்றுவதையும் கருதுகின்றனர். அதாவது இங்குச் சேனாவரையரும், லெக்கானும் மொழி, கவிதை என்ற வேறுபாட்டைப் பார்ப்பதில்லை. மொழியில் நடக்கும் செயல்பாடாகப் பார்க்கிறார்கள்.

இந்த மூன்றாம் நூற்பாவையும் அதன் உரைகளையும் ஒட்டி, பிற இலக்கண ஆசிரியர்கள் உரை வகுத்துள்ளார்கள்.

அவர்கள் பெரும்பாலும் குறிப்புப் பொருள் என்பதற்கு உதாரணமாக ஆகுபெயர், அன்மொழி, விகாரம் போன்றவற்றைக் கூறுகின்றனர். இதிலிருந்து சொன்மையைச் சொல்லாக அவர்கள் எல்லோரும் குறுக்கியுள்ளது தெரிகிறது. சொன்மை எழுத்துக்களால் ஆனதல்ல. சொல்லின் சுட்டும் தன்மை (referentiality) சார்ந்த குணம் அது. சொல் எழுத்துக்களால் ஆனது. சொன்மைக்கும் சொல்லுக்கும் பெயரியல் இரண்டாம் சூத்திரம் சொன்ன வித்தியாசத்தைப் பொருட்படுத்தாது தமிழின் மொத்த இலக்கண மரபும் செயல்பட்டிருப்பதை இங்கு அறிகிறோம். சொன்மை பற்றிய சிந்தனை மரபு தமிழில் தொடர்ந்திருந்தால் குறியியல் சிந்தனைகள் போன்ற ஒன்று அன்றே தோன்றியிருக்கலாம். இச்சிந்தனைகளில் எது இலக்கண எல்லையில் நிற்கிறது. எது அணியின் எல்லைக்குச் செல்கிறது என்பது சிக்கலாய் உள்ளது. இந்தச் சிக்கலால்தான் சேனாவரையர் இளையதாக. . . .என்ற குறளுக்கு, குறிப்பில் (பிறிது மொழிதல் அணி) தோன்றும்

பொருள் என்று கூற, நச்சினார்க்கினியர், இல்லை இல்லை அப்பாடல் குறிப்பெச்சம் என்பதற்கு ஏற்ற உதாரணம் (கூற்றாலும் குறிப்பாலும் முடிக்கப்படுவது) என்கிறார்.

மனித வாழ்க்கையின் முக்கியப் பரிமாணம் மொழி என்றும், அதனால் வாழ்க்கை எது, மொழி எது என்று பிரித்துக் காணமுடியாதபடி மொழி செயல்படுகிறதென்றும் கூறும் லெக்கான் குறிப்பில் தோன்றுதல் என்பது பற்றி ஆழமாய் விளக்குகிறார். நாம் பேசும்போது சொல்லி விடுவது போலவே சொல்லாமல் விடுவதும் முக்கியமாகும் என்கிறார் லெக்கான். எனவே சொல்லாமல் விடுவதையும் கவனிக்க வேண்டும். எப்போதும் ஒன்றைச் சொல்லும்போது இன்னொன்றைச் சொல்லாமல் விடுவதால், நம் பேச்சு (Discourse) உண்மையைச் சொல்லாமல் மறைக்கிறது. இங்குச் சொன்மை என்பது பாதி சொல்லியும் பாதி சொல்லாமலும் நிற்கும் குறி ஆகிறது. லெக்கான் கூற்றுப்படி சொன்மையும் பொருண்மையும் ஒரு மெல்லிய கோட்டால் பிரிக்கப்படுகின்றன. அந்த மெல்லிய கோடுதான் உண்மையைத் தடுக்கும் மறைப்புச் சுவர். எனவே மொழி எப்போதும் (சொன்மை பொருண்மை இணைந்தே செயல்படுவதால் உண்மையைச் சொல்லமுடியாததாகவே உள்ளது. ''இந்தச் சொல்ல முடியாமை'' என்பது மனித மனம் செயல்படும்போது ஏற்படும் அமுங்குதல் (repression) என்ற தன்மையால் ஏற்படுவதாகும் என்பது லெக்கானின் கருத்து.

இங்குத் 'தெரிநிலை' என்பதும் 'குறிப்பில் தோன்றல்' என்பதும் இரு தோற்றங்கள்தான் என்றும், மொழியும் உண்மையும் இரு இணைகோடுகளாய்ச் சென்று கொண்டிருக்கும் என்றும் லெக்கான் கூறுகிறார். இடையில் மனிதர்கள் வக்கியங்களை ஏற்படுத்தி இந்த இடைவெளியை முடிந்த அளவு குறைத்துத் தங்கள் வசதிக்கேற்ப வாக்கியங்களை மீண்டும் மீண்டும் உருவாக்கிக் கொண்டிருக்கிறார்கள். நோம் சாம்ஸ்கி கூறுவது போல் புதிய புதிய வாக்கியங்களைத் தோற்றுவிக்கும் தகுதிப்பாடு (Competence) உண்மைக்கும் மொழிக்கும் நடுவில் தொடர்ந்து இருக்கும் இடைவெளியாலேயே சாத்தியப்படுகிறது. எனவே சொல்லும், வாக்கியங்களும் (மூல வாக்கியங்களால் உருவாக்கப்படும்) தொடர்ந்து எல்லை இல்லா அர்த்தங்களைத் தந்தபடியே தான் இருக்கும்.

ஆகுபெயரன், பதிலியன்

தொல்காப்பியரின் கருத்துக்களையும் அதுபோல் தொல்காப்பிய உரையாசிரியர்களின் கருத்துக்களையும்

அடியொற்றி இலக்கணம் படைத்த பிற்காலத்தவர்கள் குறிப்பில் தோன்றல் என்பதற்கு ஆகுபெயர், அன்மொழி போன்றவற்றை உதாரணம் காட்டியதைக் கண்டோம். அவற்றோடு நன்னூலில் அதன் ஆசிரியர் விகாரம், ஒன்றொழி பொதுசொல், வினைக் குறிப்பு, தகுதி போன்றவற்றையும்கூடக் குறித்துள்ளார். குறிப்புப் பொருள் என்பது சொல்லின் வடிவத்திற்கு அப்பால் உள்ள பொருள் என்று ஏற்கெனவே பார்த்தோம். இங்கு அப்பால் உள்ள பொருளைத் தரும் சொல் வடிவம் அல்லது சொற்களின் வடிவம் என்று சிலவற்றை இலக்கண ஆசிரியர்களும், மொழியியல் அறிஞர்களும் குறித்துள்ளனர்.

அவற்றில் ஒன்றாக ஆகுபெயர் என்பதைக் கூறுவார்கள். ஆகுபெயர் அணியிலக்கணம் சார்ந்தது அல்ல. மொழியின் வடிவம் சார்ந்தது. இந்த ஆகுபெயரில் பலவகைகள் உண்டு. பொருளாகு பெயர், இட ஆகுபெயர், கால ஆகுபெயர் முதலானவை. "தாமரை புரையும்" என்பதில் தாமரைச் செடியின் பெயர் மலருக்கு வருகிறது. இவ்வாறு ஒன்றின் பெயர் இன்னொன்றுக்கு ஆகி வருவதனை ஆகுபெயர் என்பார்கள். ஒன்றின் முழுமைக்கு அதன் பகுதியின் பெயர் வருதலும், பாத்திரத்தில் உள்ள பதார்த்தத்திற்குப் பாத்திரத்தின் பெயர் வருதலும் உதாரணங்கள் ஆகும்.

ஆனால் மொழியியலில் இத்தகைய மாற்றங்களை இரண்டு விதமாக ரோமன் யாக்கப்ஸன் (Roman Jacopson) என்ற அறிஞர் சுருக்கி விளக்கினார்.

அவற்றில் ஒன்று Metonymy என்பது. இது சேர்க்கை நிலை சார்ந்த (Con binatory) மொழியியக்கம் ஆகும். இன்னொன்று உள்ளது. அது Metaphor. அது பதிலிகள் மூலம் (காளை வந்தான் என்றால் காளை போன்ற வீரன் வந்தான் எனப் பொருள்) நடைபெறும் மொழியியக்கம் ஆகும். முந்தியது முழுமைக்குப் பதிலாக அதன் பகுதியைக் குறிப்பிடும். தமிழ் ஆகுபெயரும் ஆங்கில அணி இலக்கணத்தில் (Rhetoric) வரும் Metonymy-யும் பொருந்தும். ஆனால் இரண்டும் ஒன்றல்ல. யாக்கப்ஸன் கூறும் Metonymy முக்கியமாக ஒரு மொழியியல் சிந்தனை. ஆகுபெயர் போல Metonymy இன்னொரு வகையில் அணி இலக்கணச் சிந்தனையும் கூட. எனவே மொழியியல் சிந்தனையான Metonymyஉம் (ஆகுபெயர்). ஆங்கில அணியிலக்கணச் சிந்தனையான Metonymyஉம் வேறு என்று புரிந்து இரண்டின் ஒற்றுமையை நாம் அறிந்து கொள்ள வேண்டும்.[29]

தமிழ் ஆகுபெயரையும் ஆங்கில Metonymy-யையும் ஒப்பிடும் போது ஓரளவுக்கு ஆகுபெயர் வகைகள் Metonymy-யுடன் பொருந்துகின்றன என்று கண்டு கொள்கிறோம். என்றாலும் ஆகுபெயர் என்ற சொற்சேர்க்கை மரபுசார்ந்ததாக இருப்பதால் Metonymy என்பதை வேறு தமிழ்ச் சொல்லால் அழைப்பதே பொருத்தமாக இருக்கும். எனவே Metonymy-யை ஆகுபெயரன் என அழைப்போம். நன்னூல் உரையாசிரியர்கள் காளை வந்தான் என்பதை ஆகுபெயர் எனக் கருதுகிறார்கள். ஆனால் அது யாக்கப்ஸன் கூறும் Metaphor ஆகும். ஒப்புமை அடிப்படையில் பதிலி ஆக வருவது பதிலியன் (Metaphor) ஆகும். ஆகுபெயரனும் பதிலியனும் மொழியில் மட்டுமல்லாது உளவியலிலும் செயல்படும் உத்திகளாக லெக்கான் விளக்குகிறார். குறிப்பு மொழி என்ற தொனி அர்த்தத்தை இவ்வாறு இரண்டு இயங்குமுறை அமைப்புக்களாக மொழியியல் மற்றும் அணியியல் அறிவின் மூலம் மாற்றியுள்ளனர்.

மொழியில், சொன்மை தனியாய்ப் பொருண்மையை விட்டுக் கழன்று நின்றதால்தான் 'காளை வந்தான்' என்ற சொன்மை, ''காளையைப் போன்ற வீரன் வந்தான்'' என்ற இன்னொரு-சொன்மையில் இல்லாத (குறிப்புப் பொருள்) பொருண்மையைத் தருகிறது. எனவே இங்கும் சொன்மை, மொழி என்னும் சமுத்திரத்தில் தனியாய் மிதக்க முடியும் என்று அறிகிறோம். தெரிநிலை, குறிப்புப் பொருள்கள் பற்றிப் பேசிய தமிழிலக்கணம் சொன்மைக்கும் பொருண்மைக்கும் நடுவில் உள்ள இடைவெளியைக் காணாதது புரிந்துகொள்ள முடியாததாகவே உள்ளது.

ஆகுபெயரனைத் தொடர்ச்சிச் சிந்தனை (Contiguity) என்றும், பதிலியனை உவமைச் சிந்தனை என்றும் கூறலாம். ஆகுபெயரில் ஊரின் பெயர் மக்களுக்கு ஆகி வருகையில் ஊரில் வாழும் மக்கள் என்ற வாக்கிய உருவாக்கக் காலத் தளத்தில் அர்த்தம் ஏற்படுகிறது. எனவே இதனைத் தொடர்ச்சிச் சிந்தனை என்றும் அழைக்கலாம். பதிலியன் உவமை போன்ற இருபொருள்களின் ஒப்புமைச் சிந்தனையைக் கொண்டிருப்பதால் அதனை உவமைச் சிந்தனை எனலாம்.

இனி இதனை உளவியல் கருத்தாக்கங்களுடன் எப்படி இணைக்கிறார்கள் என்று பார்ப்போம். இதற்கு 'இறுகுதல்' (Condensation) என்ற கருத்தாக்கத்தையும், இடப்பெயர்ச்சி (Displacement) என்ற கருத்தாக்கத்தையும் அறிந்து கொள்ள வேண்டும். 'இறுகுதல்' என்பது கனவில் வரும் பல படிமங்களின்

இறுக்கமாகும். ஒருவரின் முகமும், இன்னொருவரின் ஆடையும், வேறொரு மூன்றாம் மனிதனின் பெயரும், நான்காம் மனிதரின் குரலும் சேர்ந்து ஒரு கனவு கண்டோம் எனில் அது 'இறுகுதல்' ஆகும்.

இதுபோல் Familiar மற்றும் Millionaire என்ற இரு சொற்களும் இணைந்து Famillionaire என்ற ஜோக் உருவாவதை ஃப்ராய்டு சொல்வார். லெக்கான் அவர்கள் ஃப்ராய்டால் சுட்டப்பட்ட இந்த ஜோக்கை ஆய்கிறார். இரு சொற்கள் இணைவதை 'இறுகுதல்' என உதாரணம் காட்டுகிறார் லெக்கான். இது அவ்வகையில் பதிலியன் மொழிச் செயல்பாட்டைச் செய்கிறதென்று கூறலாம். சற்றுமேலே நாம் பார்த்த வேறுவேறு நபர்களின் முகம், ஆடை, குரல் முதலியன இணைந்து இறுகுதல் ஏற்பட்டதுபோல் Famillionaire-ல் நடக்கிறது.

இடப்பெயர்ச்சி என்பது பற்றி ஃப்ராய்டு கூறும் ஓர் உதாரணத்தைப் பார்ப்போம்.

இதற்கு ஃப்ராய்டு எழுதி வைத்துள்ள ஒரு கனவைப்பற்றிப் பார்ப்பது தேவையாகும். அந்தக் கனவைப் பயிரியல் மீதான ஆய்வுக்கட்டுரை பற்றிய கனவு என்று அழைப்பார்கள். அக்கனவைக் காண்பதற்கு முந்திய நாள் ஃப்ராய்டு பேராசிரியர் Gartner-ஐச் சந்திக்கிறார். அப்போது அந்தப் பேராசிரியரின் மனைவி "மலர்ச்சியாக" (blooming) இருப்பதாக ஃப்ராய்டு புகழ்கிறார். பின்பு பேச்சு ஃப்ராய்டிடம் சிகிச்சை பெறும் ஃப்ளோரா (Flora) என்ற பெண் பற்றித் திரும்புகிறது. இவ்வளவும் சேர்ந்து மறுநாள், ஃப்ராய்டு ஒரு பயிரியல் புத்தகம் பார்த்துக் கொண்டிருப்பதாகவும், அப்புத்தகத்திற்கு அவரே ஆசிரியர் எனவும் ஒரு கனவு காண்கிறார். இங்கு Gartner (Gardener) என்ற பெயரும், ஃப்ளோரா, மலர்ச்சியாக இருத்தல் போன்ற சொன்மைகளும் சேர்ந்து அவர் பயிரியல் புத்தகம் பார்ப்பதாகக் கனவு காண வைக்கின்றன. சொன்மைகள் பொருண்மையை இடப்பெயர்ச்சி செய்துள்ளன. இதன் மூலம் ஆகுபெயரன் என்ற மொழிச் செயல்பாடு கனவில் நடந்திருப்பது நிரூபிக்கப்படுகிறது.

இவ்வாறு 'இடப்பெயர்ச்சி'யை ஆகுபெயரனோடு இனம் கண்டார் லெக்கான்.

நாம் 'பூங்குழல் வந்தாள்' என்பதனை அன்மொழித் தொகைக்கு உதாரணமாகக் கூறுகிறோம். பெண்ணைக் குறிக்க (முழுமை) அவளது ஓர் உறுப்பு கூறப்படுவதால் ஆகுபெயரின் பண்பு இருக்கிறதென்று ஆகுபெயரனில் (Metonymy) அடக்கலாம்.

இதுபோல் உவமை ஆகுபெயரைப் பதிலியனில் (Metaphor) அடக்கலாம் என ஏற்கெனவே பார்த்தோம்.

இங்கெல்லாம் பொதுவாக, நமக்கு மொழியின் தொனி அர்த்தம், இருவகையன இடைவெளிகளை மொழியில் வைத்திருக்கிறதென்ற முடிவு கிடைக்கிறது. இவ்விருவகை மொழி இடைவெளிகளும் இருவகை மொழிச்செயல்பாட்டுக்குக் காரணமாகின்றன.

ஒன்று கிடைகோட்டில் நடக்கும் மொழிச் செயல்பாடு. (இதனைச் சசூர் diachronic என்று கால அளவில் இனம் காணுவார்).

இன்னொன்று மேல்கீழ் என்று குத்துக்கோட்டில் நடக்கும் மொழிச்செயல்பாடு. (இதனைச் சசூர் Synchronic என இனம் காட்டுவார்). தமிழில் வரும் தொகைகள், குறிப்புப் பொருளைத் தரும் (நன்னூலில் குறிப்பிடப்படும் விகாரம், ஒன்றொழி பொதுசொல், வினைக்குறிப்பு, தகுதி போன்றன) சொற்கள் மற்றும் மறைமுகச் சொற்பிரயோகங்களை முழுதும் ஆய்வு செய்து அவற்றை இவ்விரு மொழி இயக்கங்களிலும் எப்படி இனம் காணலாம் என்று விளக்க வேண்டும்.

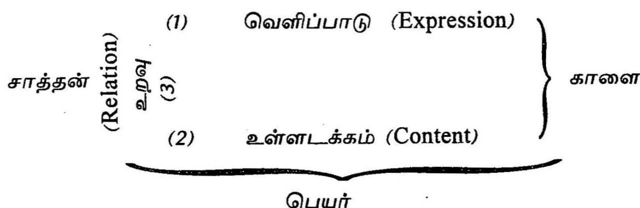
அப்போது அர்த்தம் என்பது பல்வேறு மொழி இயக்க உத்திகளால் எப்படிக் காட்டப்படுகிறது என்று புரிந்துகொள்வது இயலும். மொழி, புற உலக உண்மையை அப்படியே பிரதிபலிப்பதில்லை. அதற்குப் பதிலாகத் தனது இடைவெளிகளைப் பயன்படுத்தி ஏகதேசமாக, புற உண்மையோடு ஒரு தொடர்பைச் செய்து மனித சமூகத்திற்குப் புற உண்மையின் இயல்பைத் தெரிவித்து வரும் செயலைச் செய்கிறது. பதிலியன்கள் என்ற கருத்தாக்கமும் ஆகுபெயரன் என்ற கருத்தாக்கமும் இவ்வகையில் எப்படி இச் செயலைச் செய்கின்றன என்று அறிவது தேவை.

கருவி மொழி : பெயர், வினை

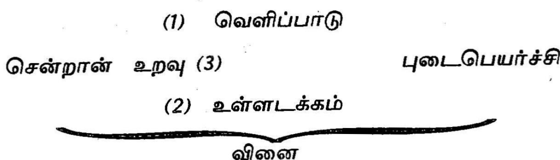
அடுத்ததாக மொழியின் உறுப்புக்களைப் பார்க்க வேண்டும். அவை - 1. பெயர் 2. வினை 3. இடை 4. உரி என்று தொல்காப்பியம் கூறுகிறது.[30] அதாவது ஏற்கெனவே நாம் ‘செய்தென் கிளவி’ கருவிமொழி என்று பார்த்ததும் நினைவுக்கு வரவேண்டும்.

சொன்மை, பொருண்மை என்ற கருத்தாக்கத்தை இங்குக் கொண்டுவந்து பொருத்தினால் இந்த நான்கும் சொன்மைகள் - (குறிப்பான்கள்) என்கிற சப்தவடிவம்தாம் என்றறியலாம். இந்தச் சப்தவடிவங்கள் வேறு சில சப்தடிவங்களைப் பறறிக்கூறும்

'கருவிமொழிகள்' (Metalanguages) ஆகும். உரையாசிரியர்கள் ஏற்கெனவே காட்டியதுபோல் 'செய்தென் கிளவி' என்பதில் மொழி தன்னையே சுட்டுகிறது. இப்படி தன்னையே சுட்டுவதால் இதற்குக் கருவிமொழி என்று பெயர். பெயர், வினை, இடை, உரி போன்றன மொழி பற்றிய மொழிகளாகும். உதாரணமாகப் 'பெயர்' என்ற கருவிமொழி 'சாத்தன்' என்ற இன்னொரு மொழியைச் சுட்டுகிறது. சாத்தன் என்பது ஒரு காளையின்பெயர் என்றால் கீழ்வரும் வரைபடம் கிடைக்கிறது.



அதாவது பெயர் என்ற கருவிமொழி சாத்தன் என்ற சொன்மை மூலம் காளை என்ற பொருண்மையை வெளிப்பாடு, உள்ளடக்கம், அதன் நடுவில் உள்ள உறவு என்ற நிலைகளில் கண்டுகொள்கிறது. ஆகக் கருவிமொழி என்பது ஒரு குறியியல் இன்னொரு குறியியலை விளக்குவதாகும் என்கிறார் ரோலான் பார்த். (Metalanguage is a semiotics which treat another semiotics).[31] ரோலான் பார்த் (Roland Barthes)தின் இக்கருத்தை ஏற்றுக் கொண்டால் வினைச்சொல் என்பதுகூட ஒரு கருவிமொழியாகிறது. எதனைக் காட்டும் கருவி என்றால் 'சென்றான்' என்ற சொன்மையை (Signifier- குறிப்பான்)க் காட்டும் கருவி. சென்றான் என்ற வினைச்சொல் என்ற சொன்மை, சேனாவரையரின் உரை விளக்கமும் அதனைப் பின்பற்றி[32] எழுதப்பட்ட இலக்கண விளக்கமும் கூறுவதுபோல் 'புடைபெயர்ச்சி'யைப் பொருண்மையாகக் கொண்டது. பொருண்மையானது உள்ளடக்கம், வெளிப்பாடு, அவ்விரண்டின் உறவு என்னும் மூன்று உறுப்புக்களையும் கொண்டது. இதை வரைபடமாகக் கீழ்வருமாறு விளக்கலாம்.



இடைச்சொல்லும் உரியும் பெயரையும் வினையையும் சார்ந்து தோன்றுவதால் அவைகூட மேலே காட்டியதுபோல் பெயர்ச் சொல் மற்றும் வினைச்சொல் என்ற கருவிமொழி விளக்கத்துக்கு உட்படக் கூடியவையாகவே வரும்.

இங்குச் சொன்மையும் பொருண்மையும் (பொருண்மை என்பது உள்ளடக்கம், வெளிப்பாடு, அவை இரண்டின் உறவு ஆகியனவாகும்). இணைந்து சசூர் மொழிக்குச் சொல்வதுபோல் குறி (Sign) தோன்றாமல் இன்னொரு மொழியான (வினைச் சொல் என்ற) இன்னொரு மொழி தோன்றியிருக்கிறது. இதனைக் கருவி மொழி என்றோம்.

இங்கு உள்ளடக்கம், வெளிப்பாடு, அவ்விரண்டின் உறவு ஆகிய மூன்றினாலும் இன்னொரு தளத்தில் இன்னொரு குறியியல் செயல்பட ஆரம்பிக்கிறது. சாத்தன் என்பது மனிதனின் பெயர் எனில் அது சொன்மை, காளையின் பெயராய் வருவதால் சாத்தன் என்ற ஒலி வடிவம் வெறும் 'வெளிப்பாட்டு வடிவமாக' நிற்கிறது. சொன்மையின் பொருளைத்தான் பொருண்மை என்று கூறமுடியும். எனவே காளை என்பதைப் பொருண்மை என்று கூறாது 'உள்ளடக்கம்' என்றோம். குறிப்பான், குறிப்பீடு, குறி என்று ஒரு சொல் செயல்படுவது முதல்கட்ட குறியியல் (First Order Semiotics) என்றும், அது தெரிநிலைப் பொருளைச் (Denotative) சுட்டும் என்றும் கூறலாம். அதுபோல் குறிப்பானிலிருந்து (சொன்மை) வெளிப்பாடு (சாத்தன்), உள்ளடக்கம் (காளை மாடு), மற்றும் இவ்விரண்டின் உறவு (சாத்தன் ஆள் அல்ல, அது காளைமாடு) என்ற மூன்று உறுப்புக்கள் வெளிப்படுகின்றன. இது இரண்டாம் கட்ட குறியியல். இதனைக் குறிப்பு நிலைப்பொருள் (Connotative) என்றழைக்கலாம்.

'பிரதி' பற்றிய சிந்தனைகளும் தமிழும்

இதுவரை சொன்மை, பொருண்மை பற்றிய சிந்தனையைக் கண்டோம். இதுபோல் சொன்மையும் பொருண்மையும் தமக்குள் ஒன்றொடொன்று பொருந்தாமல் ஒன்றை ஒன்று தூரத்தில் நின்று உறவுறுத்தும் செயல்பாடு ஒன்று பற்றியும் ரோலான் பார்த் கூறியுள்ளார்.[33] அப்படி தூரத்தில் நின்று அவ்விரண்டும் ஏற்படுத்தும் உறவின் பெயர்தான் "பிரதி" என்று அறிகிறோம். இச்சொல் ஒரு புதிய அர்த்தத்தில் இன்று சிறு பத்திரிகைகளில் பயன்படுத்தப்படுவது பலரும் அறிவர். தவறாகச் சிலரால் இச்சொல் புத்தகம் என்ற பொருளில் பயன்படுத்தப்பட்டாலும் பிரதி, புத்தகத்திலிருந்து வேறுபட்டது. புத்தகம் தாள்களினுள்ளே கறுப்பு

மையால் இடப்பட்டுள்ள மொத்த அடையாளங்களைக் குறிக்கிறது. பிரதி என்று ரோலான் பார்த்தால் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டுள்ள ஒன்று கறுப்பு மைக்கும் பின்னால் உள்ளதாகும். கறுப்பு மையால் அடையாளம் இடப்பட்ட புத்தகம் ஓரிடத்தில் தொடங்கி வேறு ஓரத்தில் முடிகிறது. பிரதி தொடர்ந்து உற்பத்தியில் இருக்கும். ஒரு வாசகனையும் ஓர் ஆசிரியனையும் இரகசியமான ஓர் ஒப்பந்தத்தில் வைப்பதின் பெயர் பிரதி. பிரதி குறிப்பானாகவும் (சொன்மை), புத்தகம் குறிப்பீடாகவும் (பொருண்மை) விளங்கும். அதாவது புத்தகமின்றிப் பிரதி இல்லை. ரோலான் பார்த் இவ்வாறு பிரதிக்கும் புத்கத்துக்கும் மத்தியில் உள்ள வேறுபாடுகளைச் சொல்லிச் செல்வது நமக்கு ஆச்சரியத்தைத் தரும். ஏதோ மாய மந்திரக் காட்சிபோல் பிரதி பற்றி விளக்குகிறாரே என்று தோன்றும். இப்படி ஆச்சரியப்பட வைக்கும் இன்னொரு கூற்று "பிரதிக்கு ஆசிரியன் இல்லை; புத்தகத்துக்கு ஆசிரியன் உண்டு" என்பதாகும். ஏன் இப்படி புரியாமல் கூறுகிறார் என்றால் அதற்கும் காரணம் இருக்கிறது. பிரதி, நம் இலக்கணங்களில் வரும் பெயர்ச் சொல், வினைச்சொல் போல ஒரு கருவி மொழி அல்ல; பிரதியை மொழியின் மொழி என்று கூற முடியாது. எனவே புரிந்தும் புரியாமல் பிரதி நிற்கும் என்கிறார் ரோலான் பார்த்.

தொல்காப்பியச் செய்யுளியலில், செய்யுளின் உறுப்புக்கள் பற்றித் தொல்காப்பியர் கூறும்போது 'முன்னம்' என்பது பற்றிக் கூறுகிறார். பேராசிரியர் என்ற உரையாசிரியரும், நச்சினார்க்கினியர் என்ற உரையாசிரியரும் இந்த முன்னம் என்பது அகத்திற்கும் புறத்திற்கும் பொதுவாக வரும் என்று கூறியிருக்கிறார்கள்.[34] அப்படியென்றால் இன்றைய சூழலில் எல்லாக் கவிதைகளுக்கும் முன்னம் உண்டு என்று கருதலாம். முன்னம் பற்றி விளக்கும் போது மேற்சொன்ன இரண்டு உரையாசிரியர்களும், கவிதை ஆசிரியனின் குரலும் அதனைக் கேட்போனின் குரலும் சங்கமிக்கும் இடம் முன்னம் என்று கருதும்படி விளக்குகிறார்கள். ("....செய்யுட் கேட்டானெனவும் அவ்விடத்தவரவர்க்கு உரைக்கவென்றான் ஆசிரியன் எனவும்"- பேராசிரியர்). ரோலான் பார்த் அவர்கள் 'ஒரு வாசகனையும் ஓர் ஆசிரியனையும் இரகசியமாக ஓர் ஒப்பந்தத்தில் வைப்பதன் பெயர் பிரதி' என்று கூறுவதோடு முன்னம் பற்றி இரண்டு உரையாசிரியர்களும் கூறுவனவற்றை ஒப்பிட்டுப் பார்க்கலாம்.

பழங்காலத்தில் அகப்பாடல்களுக்கு இருந்த முக்கியத் துவத்தால் தலைவன், தலைவி, தோழி, செவிலி போன்றோர் கூற்றுக்கு உரியவர்களாய் இருப்பதால் இப்படி முன்னம்

விளக்கப்படுகிறதென்று நச்சினார்க்கினியரும் பேராசிரியரும் கருதுகிறார்கள். அதனால் இவர்கள் முன்னம் பற்றி விளக்கும்போது அகப்பாடலில் வரும் தலைவிக்கும் தலைவனுக்கும் இடையில் நடக்கும் உரையாடலை முன்னத்தால் உணர்கிறோம் என்கிறார்கள். அகப்பாடலுக்கும் புறப்பாடலுக்கும் முன்னம் வரும் என்று உறுதியாகக் கூறப்படுவதால் அகப்பாடலுக்குள் மட்டும் சிறைப்பட்ட ஒன்றாக முன்னத்தைக் கருதத் தேவையில்லை.

> பானைத்தலை சாய்த்து
> **புல்பிதுங்கும் கைகளோடு**
> **சட்டை பொத்தான் வெடிக்க**
> **தொப்பையில் புல்தெரிய தனியாய்**
> **யாருன்னைத் தூக்கில் போட்டார்**
> **சணல் கயிற்றால் கட்டிப்போட்டு,**
> **உன் கால்சட்டை தருவேன்**
> **சென்றுன் எதிரியைத் தேடு.**[35]

என்ற புதுக்கவிதையில் முன்னம் இருப்பதைக் காணலாம். ஆசிரியரின் குரல் ஒரு கவிதைச் சொல்லியைப் படைக்கிறது. கவிதைச் சொல்லி (Narrator) திருஷ்டிப் பொம்மை ஒன்றுடன் பேசுகிறார். சொல்வோன் ஆசிரியனின் குரலான கவிதைச் சொல்லியாக (பழைய அகக்கவிதையில் இது தலைவன் கூற்று, தலைவி கூற்று முதலியனவாக வரும்.) இருக்கிறான். கேட்போன் திருஷ்டி பொம்மையாக இருந்தாலும் உண்மையில் அதனை வாசிக்கும் வாசகனாக இருக்கிறான். எனவே கவிதை ஆசிரியன்→ கவிதைச் சொல்லி→ திருஷ்டிப் பொம்மை→ வாசகன் என்ற ஒரு தொடர் சங்கிலியைத் தன்னுள் கொண்டிருக்கிறது. கேட்போன், சொல்வோன் மத்தியிலுள்ள உறவாகக் கவிதையைப் பார்க்கும்போது கவிதையின் பல அர்த்த தளங்களில் ஒன்று வெளிப்படுகிறது. இது முன்னத்தினால் சாத்தியமாகியிருக்கிறது.

இங்கு நமக்கு 'முன்னம்' பற்றிய சிந்தனை ஏன் முக்கியமான தென்றால், பிரதி பற்றிய சிந்தனைக்குள் முன்னம் பற்றிய பழம் தமிழ்ச் சிந்தனையாளர்களின் கருத்து அடங்கியுள்ளதைக் காட்டவேயாகும்.

எனவே 'பிரதி' என்ற சிந்தனையாக்கம் (Conceptualisation) புதியதாக இருந்தாலும் அதன் கருத்துக்கள் தமிழ்க் கவிதைச் சிந்தனையில் ஓரளவாவது இருந்திருக்கின்றன என்று கூற முடியும்.

இதுபோல் மாட்டு என்ற கவிதையின் உறுப்புப் பற்றியும் தொல்காப்பியம் பேசுகின்றது. மாட்டு என்பது பற்றி

உரையாசிரியர்கள் பேசும்போது பொருள் பக்கத்தில் இருந்தாலும் தூரத்தில் இருந்தாலும் இணைத்துப் பொருள்காணும் முறையே மாட்டு என்கிறார்கள். இதற்கு விளக்கம் தருகையில் உரையாசிரியர்கள் சொல் மற்றும் தொடர்கள் நீண்ட கவிதையினுள் ஓரிடத்தில் இருந்தாலும் வேறுவேறு இடங்களில் இருந்தாலும் இணைத்துப் பொருள் கொள்வதைக் குறிக்கின்றனர். ஆனால் இந்த விளக்கத்தைச் சற்று விரித்து நாவல், சிறுகதைத் திறனாய்வுக்கும் பயன்படுவது போல் மாட்டு என்பதை எழுதப்பட்ட வடிவத்திற்கு அருகில் வரும் பொருள், சற்றுத் தூரத்தில் இருக்கும் பொருள் எனப்பொருள் கொள்வதில் தவறில்லை. அப்படி தூரத்தில் இருக்கும் பொருள்களைத் தேடும்போது நாம் நினைக்காத பொருள் நூலில் இருப்பதாய்க் கூறமுடியும். அப்போது புத்தகம் வேறு, 'பிரதி' வேறு என்ற ரோலான் பார்த்தின் கூற்றின் தாத்பர்யம் புரியும்.

இதுபோல் கவிதை உறுப்புக்களில் ஒன்று என்று தொல்காப்பியரால் கூறப்படுகிற 'நோக்கு' என்பதுகூடப் 'பிரதி' பற்றிய விளக்கத்தைப் புரிய வைக்க உதவக் கூடியதாகவே இருக்கும். இது பற்றிய விரிவான ஆய்வு தனியாகச் செய்யப்படவேண்டியதாகும்.

தமிழில் 'நூல்' என்ற சொல் 'பிரதி' என்று பார்த் கூறுவதனைக் கூறுகிறது. (Text என்பது Texture மற்றும் Textile போன்ற சொற்களுடன உறவு கொண்டது) நூல் என்பது பற்றி நன்னூல் கூறும்போது[36] பஞ்சாலான இழைகளால் துணிக்கான நூல் இயற்றப்பட்டிருப்பதுபோல் 'நூலும்' (புத்தகமும்) எழுதப்பட்டிருக்கிறதென்கிறது. எனவே இன்றைய குறியியல் நிபுணர்கள் புத்தகத்திலுள்ள எழுத்தையும் அதன் இழைகள் எவை, பஞ்சு எது என ஆய்வது பொருத்தம் உடையதாகும். மேலும் பிரதி பற்றிக் கூறும்போது வேறுபாடு என்ற அம்சத்தை அடிப்படையாய்க் கொண்டிருக்கும் விதமாகப் பின்னப்பட்டிருப்பதே (network) பிரதி என்பார்கள், குறியியல் நிபுணர்கள். வேறுபாடு பற்றிய கருத்தோட்டம் தமிழில் நூல்பற்றிக் கூறியவர்களிடம் இல்லாவிட்டாலும் 'பின்னப்பட்டிருத்தல்' என்ற கருத்து தமிழிலும் இருந்திருக்கிறது. ஆனால் இது துணிக்கான நூலோடான ஓர் உவமைக்குரிய சிந்தனையாகத் தமிழில் இருந்திருக்கிறதே யொழிய ஒரு கருத்தாக்கமாகவோ, செய்முறையில் எழுத்தை இவ்வாறு ஆயமுடியும் என்றோ இல்லை; அப்படி தமிழ் இலக்கண அறிஞர்கள் கருதியதாகத் தெரியவில்லை. பவணந்தியார் நூல் பற்றிப் பேசும்போது இன்னோர் உவமையையும்

பயன்படுத்துகிறார். "மரத்தின் கனக்கோட்டம் தீர்க்கும் நூல் அஃதேபோல் மாந்தர் மனக்கோட்டம் தீர்க்கும் நூல்" என்று சொல்லும்போதும் 'நூல்' என்பது வெறும் உவமையாகவே இங்குப் பயன்படுகிறது என்று அறிகிறோம்.

ஆனால் 'பிரதி' பற்றி இன்று விரிவாகவும் நுட்பமாகவும் குறியியல் மற்றும் அமைப்பியல்வாதிகள் சொல்வது கவனிக்கக் கூடிய புதிய சிந்தனையாகும்.

இனி ஆத்மாநாம் கவிதையின் (திருஷ்டி) வேறுதளங்களைப் பார்க்கலாம். அதாவது பிரதியைப் பார்க்கலாம். (ஏனெனில் பல தளங்களின் இணைவுதான் பிரதி).

இந்தக் கவிதையில் வெளிப்படும் இன்னொரு பொருள் தளம் பற்றிப் பார்ப்போம். பானைத் தலை, புல் பிதுங்கும் கைகள், பொத்தான் வெடிக்க, தொப்பைப் புல் தெரிய (தெரிய என்பது கவிதையின் நான்காம் வரியில் வரும் ஒரு சொல்) ஒரு பொம்மை தொங்குகிறது. இங்குத் திருஷ்டிப் பொம்மை கட்டப்பட்டிருக்கிற புதிய கட்டடம் பற்றிப் பேச்சு இல்லை. மொத்தம் எட்டு வரிகள் உள்ள கவிதையில் முதல் நான்கு வரிகளில் பார்வைக்குரிய காட்சிகள் விவரணை மூலம் தரப்படுகின்றன. பின் நான்கு வரிகள் அக்காட்சிகளைப் பார்த்த ஒருவரின் எதிர் வினையாய் வருகின்றன. 'எதிரியைத் தேடு' என்பதில் ஓர் உரையாடல் தொனி கேட்கிறது.

பானைத் தலை, புல்பிதுங்கும் கை, தொப்பைப்புல் என்ற பதச்சேர்க்கைகள் பல படிமங்களை ஏற்படுத்துகின்றன. பார்வையாளனுக்குத் தக, கவிதையில் விளக்கப்படும் உருவம் இராட்சசனாகவோ, நாட்டுப்புற ஓவியமாகவோ, ஒரு குழந்தை இரசிக்கும் கார்ட்டூனாகவோ வடிவம் கொள்கின்றது. அதனை எதிரிடும் நபர் ஒரு நிஜ மனிதன். (கடைசி நான்கு வரிகளில் அவன் உணர்வு தெரிகிறது). இந்த நிஜ மனிதன் பானைத் தலை கொண்டவனையும் ஒரு நிஜ மனிதனாகக் கருதுகிறான். எனவே கால்சட்டை தருவதாகவும் எதிரியைத் தேடவும் கூறுகிறான். பானைத் தலையும் புல்பிதுங்கும் கையும் கொண்டவனைச் சகஜ மானவனாய்க் கவிதைக்குள் வந்த நபர் காண்கிறான். ஆனால் படிக்கிற வாசகனுக்கு

1. இராட்சசன் 2. நாட்டுப்புற ஓவியம் 3. கார்ட்டூன்

என்ற மூன்று சித்திரங்களில் ஒன்று தென்படுகிறது.

இங்குக் கவிஞனின் குரல்வழி உருவான கவிதைச் சொல்லியின் குரல்வழி உருவான பொம்மையுடன், அதே குரல்வழி

உருவான இன்னொருவனின் குரல் பேசுகிறது. (இது கடைசி நான்கு வரிகளில் உணர்வாய்த் தெரிபவனின் குரல்) என அறிகிறோம்.

இதுபோல் பலவிதமான வாசிப்புக்களை மேற்கொள்ளலாம். இக்கவிதையில் 'எதிரி' என்ற சொல் முற்றுமுழுதாய் இன்னொரு வாசிப்பு இக்கவிதைக்குத் தேவைப்படுவதைச் சொல்கிறது.

இந்த வாசிப்புக்கள் சேர்ந்து பிரதியை உருவாக்குகின்றன. இப்போது மாட்டு, மற்றும் முன்னம் போன்ற தொல்காப்பியக் கருத்தாக்கங்கள் ('மாட்டு' என்பதைத் திருஷ்டிக் கவிதையில் பொருத்தி அது தூரத்தில் இருக்கும் பொருளை அண்மைக்குக் கொண்டு வந்ததெனலாம்). பிரதி பற்றிய கருத்தாக்கங்களுடன் இணைத்துச் சிந்திக்கத்தக்கவை என்பது விளங்கும். பிரதிபற்றிய கோட்பாட்டைக் குறியியல் நிபுணர்கள் இன்னும் கச்சிதமாக நிரூபிப்பார்கள். இங்கு அவ்வாறு செய்யப்படவில்லை. அதாவது இத்தகைய பல வாசிப்புக்களைக் கோர்வையாக்கி, அந்தப் பிரதியின் பல்வேறு உறுப்புக்களை விஞ்ஞான பூர்வமாக விளக்கி வேறு பிரதிகளுக்கும் அவ்விளக்கங்கள் பொருந்துவதுபோல் செய்வார்கள். அவ்வகையில் பிரதி அரூபமானதாக இருந்தாலும் விளக்குவதற்கும் அறிவதற்கும் உரிய ஒன்றாகவே விளங்குவதெனலாம்.

இவ்வாறு சொன்மைக்கும் பொருண்மைக்கும் மத்தியிலுள்ள இடைவெளியில் வைத்து எழுத்துக் குறிகளை வாசிக்கையில் நடக்கும் மொழியின் வலைப் பின்னல் போன்ற செயல்பாடாகப் பிரதியை விளக்கலாம். இங்குச் சொன்மையும் பொருண்மையும் கழன்று நிற்பதும், சொன்மையையும் பொருண்மையையும் கையாளுகின்ற சொல்வோன்- கேட்போன் உறவு இந்தக் கழன்று நிற்கும் இடைவெளியில் ஸ்தாபிக்கப்படுவதும் பிரதிபற்றி அறிய உதவும் தகவல்களாகும்.

ஆகுபெயர், மற்றும் அன்மொழி போன்ற இலக்கண வகைப்பாடுகள் சொன்மை, பொருண்மை கழன்று நிற்கும் உண்மையை விளக்குவது பற்றி ஏற்கெனவே பார்த்தோம். அதுபோல் பிரதி உருவாகவும் இந்தச் சொன்மையும் பொருண்மையும் கழன்று நடுவில் இடைவெளி ஏற்படுவது தேவையாகிறதென்று இங்குக் கண்டோம்.

குறிபற்றி வொலஷினொவ், பியர்ஸ் ஆகியோர் கருத்துக்கள்
குறி, புற எதார்த்தம், வரலாறு

இதுவரை குறிப்பான், குறிப்பீடு என்ற சசூரின் சிந்தனைகளின் அடிப்படையில் குறியை அணுகினோம். ஆனால் குறி என்பது சமூகத்தின் உறவினால் ஏற்பட்டது; குறியானது குறிவயமாதலை (Semiosis) மேற்கொள்ள வேண்டுமானால் சமூக மனிதர்களுடன் குறி எத்தகைய முறையில் உறவு வைத்துக் கொள்கிறது என்பதைப் பொறுத்தது அது. மூன்றாம் உலகச் சூழலில் வறுமை என்னும் எதார்த்தத்தை எப்போதும் சந்தித்து வரும் நம் சூழலில் - 'குறி'க்கும் சமூகத்திற்கும் உள்ள உறவுதான் முக்கியம்.

இங்குச் சில பிரச்சினைகள் உள்ளன. உதாரணமாக, சசூரின் வழியில் குறியியலை இனம் காண்பதா என்பது பிரச்சினை. சசூரின் குறிகள் (Signs) இடுகுறிப் பண்பை அறிஞர் சற்று வேறுபட்ட முறையில் குறிகள் சமூகத்திலிருந்து தோன்றுகின்றன என்ற எண்ணத்தை முன்வைத்தார்.[3] மொழியென்னும் குறி சமூகத்தில் இருவர் பேசும்போதுதான் உருவாகிறதென்றார் வொலஷினொவ். குறிவயமாதல் (Semiosis) என்பது சமூகத்தில் நடக்கும் வர்க்கப் போராட்டம், குழுக்களுக்குள் நடக்கும் முரண்பாடு போன்றவற்றால் தீர்மானிக்கப்படுகிறதென்பது வொலஷி னொவின் கருத்து. இங்கு வொலஷினொவ் மற்றும் சசூர் பற்றிய சில சிந்தனைகளை இப்படி கூறலாம்.

> வொலஷினொவ் ஒவ்வொரு மொழிக் குறிக்கும் இருவிதப் பண்பமைவுகள் உள்ளன என்று கூறினார். அதாவது அதன் சொன்மைப் பண்பும் பொருண்மை பண்பும் இணைந்திருப்பதைச் சசூர் கூறியபோது அதனை ஆமோதித்தார் வொலஷினொவ். ஆனால் மொழிக் குறி, பேசுவோர் கேட்போர் என்ற இரு குழுவினரைச் சார்ந்தும் இருக்கிறது என்றார். அதாவது ஒவ்வொரு மொழிக் குறியும் ஒரு 'மொழிதல்' (Dialogue) என்றார். மொழிக்குறி சமூகத்தால் உருவாக்கப்பட்ட இருவரைச் சார்ந்து உருவானது; செயல் படுவது சிலவேளை இருவர் வெளிப்படையாக (நிஜத்தில்) இல்லாதபோதும் இருவரின் இருத்தலைக் கற்பித்து உருவானது தான் மொழிக்குறி. (In the absence of an addressee an addressee is presupposed) மொழிக்குறி பரிமாறப்படும்போது தான் அதன்

வடிவமும் அர்த்தமும் பண்பும் தீர்மானிக்கப் படுகிறது.[38]

சசூர் ஓரளவு சமூகத்தைவிட மொழிக்கு அதிகம் முக்கியத்துவம் கொடுத்துவிட்டார் என்பது உண்மையே. ஆனால் அவருடைய இடுகுறிப் பண்பு பற்றிய சிந்தனை பல்வேறு புதுக் கண்டுபிடிப்புக்களுக்குக் காரணமாகியிருக்கின்றது. மேலும் தமிழில் "மொழிப்பொருள் காரணம் விழிப்பத் தோன்றா" என்ற உரியியல் சூத்திரத்திற்குப் பொருள் தரும் உரையாசிரியர்கள், அதிலும் சிறப்பாக இந்தச் சூத்திரத்திற்கு உரை எழுதிய சேனாவரையர், "உறு, தவ முதலாயின சொற்கு மிகுதி முதலாயின பொருளாதல் வரலாற்று முறைமையால் கொள்வதல்லது அவை அப்பொருள் ஆதற்குக் காரணம் விளங்கத் தோன்றா" என்று எழுதுகிறார். மேலும் விரித்துக் கூறும்போது அவர், ஒருசிலர் பொருளோடு சொல் இயைவது இயல்பு என்று கூறுகிறார்கள்; வேறு சிலர் வேறு காரணம் உண்டு என்கிறார்கள்; நம்மைப் போன்றோருக்குக் காரணம் விளங்காது என்று எழுதுகிறார். அதுதான் சூத்திரத்தின் பொருள் என்கிறார். இங்குத் தெளிவாக, தொல்காப்பியர் ஒரு கருத்தும் (சொல் பொருள் இயைபுக்குக் காரணம் இல்லை என்பது) உரையாசிரியர்கள் ஒரு கருத்தும் கொண்டிருப்பது தெரிகிறது. சசூர் கூறுவது போல் தொல்காப்பியருக்கும் சொற்பொருள் காரணம் இல்லை என்ற எண்ணமே இருந்திருக்கிறது[39] என்று முடிவு கூறலாம். ஆனால் வொலஷினொவ் கூறுவதுபோல்-மக்கள் தங்களுக்குள் ஒரு மரபு சார்ந்து பேசக்கூடிய செயல்தான் மொழியைப் பொறுத்த வரையில் நாம் அறிய வேண்டியது என்ற கருத்து 'நுண்ணுணர்வுடையோர்க்குக் காரணம் உண்டாம் தன்மை விளங்கத் தோன்றும்' என்ற நச்சினர்க்கினியரின் கருத்தே போல் உள்ளது. அதாவது சிவலிங்கனார் கூறுவது போல் ". . . . . பொருளாதல் வரலாற்று முறைமையால் கொள்வதல்லது அவை அப்பொருளை உடையவாதற்குரிய காரணம் விளங்கத் தோன்றா. . . ." எனவே உரையாசிரியர்களும் வொலஷினொவும் மரபு ஏற்பட்ட பின்புள்ள நிலைமையைப் பேசுவோம் என்கிறார்கள். சசூரும் தொல்காப்பியரும் சொல்லுக்கு அர்த்தம் ஏற்பட்ட மரபுக்கு முந்திய நிலைமையைப் போசுவோம் என்கிறார்கள். வொலஷினொவின் கருத்தும் சசூரின் கருத்தும் நேரடியாக முரண்படவில்லை. அவ்விரு கருத்தும் நமக்குப் பயன்படக் கூடியதாகவே இருக்கும்.

ஆனால் சசூர், மொழியியலானது புறவயமான (External Linguistics) பொருள் சார்ந்த மொழியை நம்பியிருக்க

முடியாதென்று கருதுகிறார். இது இன்று ஏற்றுக் கொள்ளப்படுவதில்லை.

வொலஷினொவ் (Volasinov) சமூகத்திற்கும் குறிக்கும் உள்ள உறவை வற்புறுத்தினாலும் கருத்தாக்க ரீதியில் சசூர் கூறியவற்றிற்கு எதிரான கருத்துக்களை முன்வைக்கவில்லை. வொலஷினொவ் குறிகள் பற்றிய ஆய்வு எத்திசையில் செல்ல வேண்டுமென்று மட்டும் சுட்டினார். ஆனால் அவர் சுட்டிய திசையில் ஒரு குறியியல் தத்துவவாதி ஏற்கெனவே பயணம் மேற்கொண்டிருந்தார். அவர் அமெரிக்க தத்துவவாதியான சி.எஸ்.பியர்ஸ் (C.S. Pierce) ஆகும். பியர்ஸ் எல்லாவிதச் சிந்தனையுமே குறி தான் என்று கூறினார். மேலும் அவர் வொலஷினொவ் கூறியது போன்றே 'உரையாடல்' (மொழிதல்) பற்றி அக்கறை கொண்டிருந்தார். எல்லாச் சிந்தித்தல்களும் உரையாடல் வடிவம் கொண்டவைதான் என்றார். இவ்வாறு அவர் சிந்தனை உருவாக்கத்தை அகவயப்படுத்தினார். ஆனால் வொலஷினொவ் இந்த அகவயப்படுத்தும் தவறைச் செய்யவில்லை.[40] வொலஷினொவ் சிந்தனையானது புறவயமானதென்றார்.

வொலஷினொவ் ஆதரிக்கும் இன்னொரு சிந்தனை பியர்ஸிடம் காணப்பட்டது. அது செயல்பாடு (action) பற்றியது. 'குறி' செயல் மேற்கொள்ளும் என்றும் அந்தக் குறியின் செயல்பாடு குறிவயமாதல் (Semiosis) என்றும் பியர்ஸ் அறிவித்திருந்தார். இந்தக் குறியின் செயல்பாட்டில் மூன்று அங்கங்கள் பங்கெடுக்கின்றன என்றார் பியர்ஸ். அவை : (1) குறி (Sign) (2) புறப்பொருள் (Object) (3) பிரதிநிதித்துவம் அல்லது கருத்து (Interpretant). கருத்துக்களை இவ்வாறு எல்லை இல்லாமல் உற்பத்தி செய்யலாம். ஆனால் பியர்ஸ், குறியையும் கருத்தையும் கட்டுப்படுத்தும் சக்தியைப் புறப்பொருளும் கலாச்சாரங்களும் கொண்டிருப்பதால் எல்லையில்லாக் குறியியல் செயல்பாடு (குறி வயமாதல்) எல்லைக்குட்பட்டதாகக் கட்டுப்படுத்தப்படுகிறது என்றார்.

ராபர்ட் ஹாட்ஜும் (Robert Hodge) குந்தர் க்ரெஸும் தமது சமூகக் குறியியல் (Social Semiotic) என்ற நூலில் சசூரின் இடு குறிப்பண்பு பற்றிய (குறிகள் பற்றிய) சிந்தனையைக் குறிப்பிட்டுப் பேசுகிறார்கள். அப்போது அவர்கள் இடுகுறிக் குணத்திற்குப் பதிலாக ஊடுருவும் குணம் (Transparent) கொண்டது குறி என்கிறார்கள். அவர்கள் தக்க விதமான சூழலுக்குத் தக குறி ஊடுருவும் குணம் கொண்டதாகவோ, ஊடுருவாக் குணம் கொண்டதாகவோ அமையும் என்றும் கூறுகின்றனர்.

நாம் தொல்காப்பியம் மற்றும் உரையாசிரியர்களின் இடுகுறி (மொழிப்பொருள் காரணம் விழிப்பத் தோன்றும் என்ற சூத்திரத்தில்) பற்றிய சிந்தனையை இவ்விருவர் சிந்தனையோடு இணைத்துப் பார்க்கலாம்.

ராபர்ட் ஹாட்ஜும், குந்தர் க்ரெஸும் சேர்ந்து எழுதிய மேற் குறிப்பிட்ட நூலில் சசூரின் கவனிக்கப்படாத சில சிந்தனைகளைக் குறிப்பிட்டுச் சசூரைப் பாராட்டுகிறார்கள். அவற்றில் முக்கியமான ஒன்று மொழியில் வரலாறு பற்றிய சிந்தனை. அமைப்பியலில் இருந்து வரலாறு நீக்கப்பட்டது தவறு என்றும், சசூர் வரலாற்றை ஒதுக்க வேண்டும் என்று விரும்பவில்லை என்றும் இந்த இரு குறியியல் அறிஞர்களும் கூறுகிறார்கள்.[41]

பியர்ஸ் புறப்பொருளுக்கும் குறிக்கும் உள்ள தொடர்பு பற்றிய எண்ணத்தைக் கூறினார் என்று ஏற்கெனவே பார்த்தோம். ஆனால் அந்தத் தொடர்பு தத்துவத்தில் ஒரு பிரச்சினையாகவே இருந்து வந்துள்ளது. 'சமூகக் குறியியல்' என்ற நூலின் ஆசிரியர்கள் மொழியில் (நவிலலில் - Propositionஇல்) உள்ள புற உண்மையைப் படமாய்க் காணும் (Picture of reality) குணம் மூலம் எதார்த்த உலகைக் காணலாம் என்ற விட்டிஹென்ஸ்டீனை இங்கு மேற்கோள் காட்டி, புறஉலகத்திற்கும் குறிக்கும் உள்ள உறவைக் குறியியலுக்குள் கொண்டுவந்து சேர்க்கிறார்கள். இந்த நவிலலைப் பியர்ஸ் கூட ஒரு குறி என்று கூறுகிறார்.

குறியும் சூழலும்

குறிகள் செயலை மேற்கொள்ள ஒரு சூழல் (Contex) வேண்டும். மேற்குறித்த இரண்டு ஆசிரியர்களும் சூழல் இருந்தால்தான் ஆசிரியனும் கேட்பவனும் ஓர் உடன்பாட்டுக்கு வரமுடியும் என்றனர். ஆத்மாநாம் கவிதையை எடுத்துக் கொண்டால் முதல் நான்கு வரிகளில் கொடுக்கப்பட்ட சித்திரம் ஒரு நாட்டுப்புற ஓவியமா அல்லது ஒரு கார்ட்டூனா என்பது வாசகன் எத்தகையவன் என்பதைப் பொறுத்தது. வாசகன் கிராமத்தவனாக இருந்தால் அந்தச் சித்திரம் கார்ட்டூன் பற்றியது என்ற எண்ணம் வராது. இதுதான் சூழல் வேண்டும் என்ற கூற்றின் அர்த்தம்.

குறியும் புறப்பொருளும்

மேலே, புறப்பொருளுக்கும் குறிக்கும் உள்ள தொடர்பு பற்றிப் பார்த்ததோம். அதனை விட்டிஹென்ஸ்டீன் என்ற

தத்துவவாதியின் சிந்தனை மூலம் தெளிவாக்கிக் கொள்ளலாம் என்றும் பார்த்தோம். இங்கு விட்டிஹென்ஸ்டீனின் சிந்தனையான உண்மையை மொழி ஓவியமாக்கி வைத்திருக்கிறதென்ற சிந்தனையை நாம் தொடர்ந்து செல்ல வேண்டும். மொழி, புற உலக உண்மையை, இசை பற்றிய எழுத்து (Notation) எப்படி இசையைக் குறிக்கிறதோ அதுபோல் குறிக்கிறதென்கிறார் விட்டிஹென்ஸ்டீன். இந்தச் சிந்தனையுடன் பியர்ஸ் அவர்களின் குறி பற்றிய சிந்தனைகளைப் பொருத்திப் பார்க்கமுடியும். உலக உண்மையோடு குறி ஒப்புமைப்பண்பு கொண்டிருந்தால் அந்த வகைக் குறிகளை ஒப்பான் (Icon) என்றும், காரண காரியத் தொடர்பு கொண்டிருந்தால் 'சுட்டி' (Index) என்றும், சாதாரண மரபு ரீதியான தொடர்பு கொண்டிருந்தால் 'குறியீடு' (Symbol) என்றும் அழைத்தார். இது சசூரின் இரட்டைப் (குறிப்பான், குறிப்பீடு) பண்புள்ள குறியியல், அடிப்படையிலிருந்து மாறுபட்டது என்பது சொல்லாமலேயே விளங்கும். (ஒப்பான்-புகைப்படம் மூலம் அதுபோல் இருக்கும் ஒருவரை அறிவது; சுட்டி-புகை வந்தால் நெருப்பிருக்கும் என்ற தர்க்கம்; குறியீடு-சொல், பொருள் உறவைக் குறிக்கும் மரபான அர்த்தம்).

தமிழில் Icon மற்றும் Index போன்ற கருத்தாக்கங்கள்

இங்குத் தெரிநிலை மற்றும் குறிப்புப் பொருள் பற்றிய தொல்காப்பியச் சிந்தனையைத் தொடர வேண்டியதிருக்கிறது. குறிப்புப் பொருள், சொல்லப்பட்ட பொருளல்ல; ஊகித்து நாம் கண்டுபிடிக்க வேண்டிய பொருள். இவ்வாறு ஊகித்து நாம் கண்டுபிடிக்க வேண்டிய பொருள்கூட, சொல்லப்பட்டதற்கும் புற உலகைப் பற்றிய நம் எண்ணத்திற்கும் உள்ள உறவின் அடிப்படையில்தான் தோன்றுகிறது. உதாரணமாக 'ஊர் சிரித்தது' என்ற ஆகுபெயரில் ஊர் சிரிக்காது என்பதால் நாம் எது/யார் ஊரில் சிரித்திருக்க வேண்டும் என்று யூகித்து, புற உண்மையைச் சொல்லோடு (குறி) இணைத்து 'மக்கள் சிரித்தனர்' என்பதை உள்பொருள் என்று அறிந்து கொள்கிறோம். இதுபோல் சிறு சொற்களிலும், இரு சொற்களிலும் வேறு பொருள் காண்பது போலவே, வாக்கியங்களில் சொல்லப்பட்ட முறைக்கும் ஊகித்து அறியவேண்டிய பொருளுக்கும்கூட உறவு இருக்கிறது. அதனை, உள்ளுறை என்று தமிழ் இலக்கண நூலார் அழைத்தனர். குறிப்பு மொழி என்று தொல்காப்பியர் பெயரியலில் கூறியதற்கும் உள்ளுறைக்கும் உள்ள தொடர்பை மிகச் சாதுரியத்துடன் சிவலிங்கனார் குறிப்பிடுகிறார்.[42] உள்ளுறை உவமமாவது யாது என்று கேட்பவர்களுக்கு, வெளிப்படையாக உணர்த்தப்படும்

பொருளின் உள்ளே உய்த்துணர்வதாய் உள்ள பொருளே உள்ளுறையாகும் எனலாம். இந்த உள்ளுறை பலவகைப்படும். உடனுறை, உவமம், சுட்டு என்றெல்லாம் இதனைப் பற்றிக் கூறுகிறார்கள்.

உள்ளுறையின் ஒரு பிரிவு எனச் 'சுட்டு உள்ளுறை' குறிப்பிடப்படுகிறது. சுட்டு என்பது பற்றிச் சொல்லும்போது இளம் பூரணர் காமத்துப் பாலில் வரும் குறள் ஒன்றை உதாரணம் காட்டுகிறார். ''தொடியையும், தோளையும், அடியையும் நோக்கினாள்; அவ்வளவுதான் அவள் செய்தது" (குறள். 1279). இந்தக் குறளுக்கு இளம்பூரணர் தரும் விளக்கத்தைச் சிவலிங்கனார் எடுத்துக்காட்டுகிறார்.

> "இதனுள் இப்பூ பறிப்போமாயின் (அதாவது இந்தப் பகற் புணர்ச்சியை மேற்கொள்வோம் ஆயின்) நீ தலைவியிடம் ஏற்படும் உடல் மாற்றங்களைக் கண்ட பின்பும் அவளை விட்டுச்செல்ல வல்லவனோ என்ற குறிப்பு உள்ளது. அதாவது வளையைப் பார்த்தாள். அதற்கர்த்தம் புணர்ந்தபின் அவனுக்கு வளை கழலும் என்பது. தோளைப் பார்த்தாள் என்பதற்கு அர்த்தம் தோள் மெலியும் என்பது. அடுத்துக் காலைப் பார்த்தாள், அதாவது என் மெலிவைப் பார்த்தும் நீ நடந்து செல்ல வல்லவனோ என்பது."

இங்குத் தொடி, தோள், அடியை நோக்கினாள் என்பதில் சுட்டு உள்ளுறை உள்ளது. எப்படியெனில் வளையையும் தோளையும் பார்த்தலில் ஒரு காரணம் உள்ளது. அது அவனது பகல் புணர்ச்சி பற்றியது. இவ்வாறு காரண காரியம் இங்குக் காட்டப்பட்டது. குறிகளான வளை, தோள் முதலியன பார்த்தல் என்பது காரணம். அதாவது பகல் புணர்ச்சி (என்ற காரணம்) நடந்தால், வளைகழலும், தோள் மெலியும் (என்ற காரியம் நடக்கும்) எனச் சுட்டப்படுகிறது. இவ்வாறு அமையும் சுட்டு உள்ளுறையில் 'சுட்டி' என்ற Index சார்ந்த சிந்தனாமுறை உள்ளது.

இங்கு உரையில் 'பூ பறித்தல்' என்பது காரணகாரிய தொடர்போ, ஒப்புமைத் தொடர்போ அற்ற முறையில் புணர்ச்சியைக் குறிப்பதால் பூ பறித்தலைக் குறியீடு (Symbol) என்றழைக்கலாம். ஏனெனில் சொல்லர்த்தத்தைத் தாண்டிய ஓரர்த்தம் இங்கே புரிந்துகொள்ளப்படுகிறது. அதாவது மரபின் துணையுடன்.

இவ்வாறு பியர்ஸின் Index, Symbol போன்ற குறியியல் சிந்தனை தமிழில் உள்ளுறை சார்ந்த சிந்தனைகளில் இருப்பதை விளக்கமுடியும். ஆனால் உள்ளுறை இத்தகைய சிந்தனைகளைத் தனக்குள் கொண்டிருந்தாலும் அது குறியியல் கருத்தாக்கமாக உருவாகவில்லை. பொதுவாகக் கருத்தாக்கமாக வளர்த்தெடுக்கப் படுவது மேற்கத்திய சிந்தனைகளில் மட்டும் இருந்து வருவதை இங்கெல்லாம் நாம் காணமுடிகிறது.

குறியும் வரலாறும்

குறிகளைப் பற்றிக் கூறும்போது அக்குறிகளின் வரலாறும், அக்குறிகள் செயல்பாட்டில் இருக்கும்போது மேற்கொள்ளும் மாற்றங்களின் (Transformation) போக்கும் பற்றிப் பல குறியியல் அறிஞர்கள் வலியுறுத்திக் கூறவில்லை. அல்லது சசூர் போன்றோர் கூறியும் பிற அறிஞர்கள் கவனிக்கவில்லை. சசூர் வரலாற்று ரீதியான பரிமாணம் ஒன்று உண்டு என்று அறிந்திருந்தார். ஆனால் அவரைப் பின்பற்றியவர்கள் முக்கியமாகச் சசூரின் ஆய்வுகளை மானுடவியல் துறையில் பயன்படுத்தி அமைப்பியல்வாதம் என்ற புதுச்சிந்தனைக்கு வித்திட்ட க்ளாட் லெவி ஸ்ட்ராஸ் வரலாற்றையும் காலத்தையும் முற்றாக நிராகரித்தார். காலம் தட்டையான அமைப்பாக மாறிவிட்டது என்றார். க்ளாட் லெவி ஸ்ட்ராஸின் சிந்தனையின் கவர்ச்சியிலிருந்து விடுபட இவ்வளவு காலம் வேண்டியிருந்திருக்கிறது. இங்கு ஏற்கெனவே குறித்த 'சமூகக் குறியியல்' என்ற நூலின் ஆசிரியர்கள் வரலாற்றையும், காலப்பரிமாணத்தையும் குறிகளுக்குள் கொண்டு வந்து சேர்க்க வேண்டும் என்று விவாதிக்கிறார்கள். சசூர் வரலாற்று மொழியியல் நிபுணராக இருந்தவர். மேலும் அவருடைய நூலில் போதிய அளவு வரலாற்றை அவர் ஆதரிப்பது தெரிகிறது. வரலாற்றை ஏற்கும் குறியியல் இங்கிருந்து தொடங்க வேண்டும்.

அந்த நோக்கத்தில் தமிழ் நூல்களின்-சிந்தனைகளின் அடிப்படையில் ஒரு குறியியலைச் சுட்டிக்காட்டும் நம் வரலாற்றை ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டும். ஒரு பிரதி காலப் பரிமாணத்தில் எத்தகைய குறிகளையும் எத்தகைய தொடரன்களையும் தன்னுள்ளில் கொண்டுள்ளதென்று நாம் ஆய வேண்டும். அந்த வகையில் பார்க்கும்போது 'மாற்றங்கள்' பற்றிய அறிவு முக்கியம் என்று சமூகக் குறியியல்' நூலின் ஆசிரியர்கள் சுட்டிக்காட்டுவது முக்கியமானதாகும்.

ஆத்மாநாமின் திருஷ்டி கவிதைக்கே வருவோம். இக்கவிதையில் 'தொப்பையில் புல் தெரிய யாருன்னைத் தூக்கில்

போட்டார்' என்று கேட்கும்போது நவீனப் புதுக்கவிதையில் அறிமுகமாயுள்ள உருவச் சிதைவு (Distorted figure) என்ற உத்தி தென்படுகிறது. ஆத்மாநாமின் கவிதைகள் பலவற்றில் இத்தன்மை உண்டு. ஆத்மநாம் கவிஞராக உருவாக ஞானக்கூத்தனின் கவிதைகள் எந்த அளவு பயன்பட்டன என்பதைப் புதுக்கவிதை வரலாற்றை அறிந்தவர்களுக்குச் சொல்லத் தேவையில்லை. ஞானக்கூத்தன்தான் இந்த மனித உருவச் சிதைவு உத்தியை முதன்முதலில் தமிழ்ப் புதுக்கவிதைக்கு அறிமுகப்படுத்தியவர். ஞானக்கூத்தன் 'கசடதபற' என்ற பத்திரிகையில் எழுதிய 'எட்டு கவிதைகள்' என்ற தலைப்பில் வந்த கவிதைகளே இக்கவிதைகளுக்கு முன்னோடி.

ஞானக்கூத்தனின் அத்தகைய பாணிக் கவிதை ஒன்றுடன் ஆத்மாநாமின் கவிதையை (திருஷ்டி) ஒப்பிட்டால் ஆத்மாநாமின் கவிதைப் பிரதி உருவம் பெற்ற முறையைச் சரியாகப் புரிந்து கொள்ளலாம். அதாவது இரண்டு பிரதிகளுக்கும் மத்தியில் உள்ள காலவேறுபாட்டை அறியலாம். ஞானக்கூத்தனின் 'ஞாதுரு' என்ற தலைப்பிட்ட கவிதையின் பகுதி இது.

. . . .
ஓவியம் வரைந்தேன் ஒன்று
அதிலொரு மனிதன் வந்தான்
அவன் முகம் மேசைமீது பதிந்திட
இமைகள் ரோமம் நீண்டு நெற்றிமேல் விரைக்க. . .

என்று தொடர்கிறது கவிதை. இப்போது "பானைத் தலை சாய்த்துப் புல் பிதுங்கும் கைகளோடு. . . ." என்ற ஆத்மாநாம் கவிதையைப் படிக்கையில் இரு கவிஞர்களின் ஒத்த குணம் பிடிபடும். மனிதன் அந்நியமானதால் திருஷ்டிப் பொம்மையாய் மாறிவிட்டான் என்ற தொனி இந்த ஆத்மாநாம் கவிதையில் உண்டு.

இப்போது ஞானக் கூத்தனின் பாணி ஆத்மாநாம் பாணியாய் மாற்றம் பெற்றதை ஆய வேண்டும். அப்படி ஆயும்போது இரு பிரதிகளின் முன், பின் கால அளவைக் கருத்தில் கொள்வது பயன்தரும். எனவே பிரதிக்குள் சலனத்தில் இருக்கும் குறிகள் காலத்துக்கு - வரலாற்றுக்கு அப்பாற்பட்டதல்ல என்னும் நம்பிக்கை உறுதிப்படுகிறது. இந்த வகையில் வரலாற்றுப் பார்வையைக் குறியியலுக்குள் கொண்டு வரவேண்டும்.

இன்னொரு விதமாகவும் திருஷ்டிக் கவிதையின் காலப் பரிமாணத்தைக் காணலாம். பொதுவாக மொழியில் வினைச்சொல் தான் காலத்தைக் காட்டும். இக்கவிதையில் 'தலை சாய்த்து' 'பிதுங்கும் கை', 'வெடிக்க', 'தெரிய', 'போட்டார்' 'போட்டு

'தருவேன்', 'தேடு' ஆகிய வினைச் சொற்கள் பயன்படுத்தப் பட்டுள்ளன. இந்தச் சொற்களைப் பார்ப்பவர்களுக்குக் கவிதையின் பொருண்மைத்தளம் மேலே தெரியும் சொன்மைத் தளத்திற்கும் அடியில் உள்ளுறைந்து இருப்பது தெரியும். அதுபோல் அந்தப் பொருண்மைத் தளத்தில் சில "மாற்றல்கள் நடப்பதும் தெரியும்.

உதாரணமாக, பானைத்தலை சாய்த்து என்ற இறந்த கால வாக்கியத்தில் கவிதை தொடங்கி, 'காற்சட்டை தருவேன் சென்றுன் எதிரியைத் தேடு' என்று எதிர்காலம் மற்றும் அதனோடு சார்ந்த ஏவல் வினைமுற்றோடு முடிகிறது. இப்படி இறந்த காலத்திலிருந்து எதிர்காலத்தை நோக்கிய பிரதியின் "மாற்றல்கள்", கவிதையின் மத்தியில் பிதுங்கும் கை, புல் தெரிய போன்ற நிகழ்காலத் தொனியை ஏற்படுத்தும் வினை எச்சங்களோடு சேர்கின்றன.

இப்படி 'காலத்தை'ப் பிரதிக்குள் பார்க்கும் ஆய்வு முறையை நாம் மேற்கொண்டு, வரலாற்றைக் குறியியலுக்குள் கொண்டு சேர்க்கலாம். வரலாறு பொதுவாய் அமைப்பியலில் அழிக்கப்பட்டிருப்பதால் நாம் சற்று அதனை வலியுறுத்திக் கூறுவது தவறாகாது.

'இல்மை'யும் 'உள்மை'யும் உரையாடலும் உரையும் : இடைவெளி அல்லது 'இல்பேச்சு' என்னும் குறி

தொல்காப்பியத்திலும் பிற இலக்கண நூல்களிலும் சொல்லப்படும் இலக்கணத்திற்குப் புறனடை என்ற ஒரு பகுதி பொதுவாக இருப்பதைக் காணலாம். இது பொது இலக்கணத்திற்கு மாற்றாகச் சொல்லப்படும் சிறுபான்மை இலக்கணமாகும்.

தொல்காப்பியத்தில் பொருள் இலக்கணம் கூறும்போதும் இதே விதிமுறை செயல்படுகிறது. உயர்ந்தோர் என்ற ஒரு கூட்டத்தவர் பொதுவான பொருள் இலக்கணத்திற்குப் பாத்திரங்களானால், சிறுபான்மையினர் (இழிந்தோர்) பற்றிய புறனடைச் சிந்தனையும் தொல்காப்பியத்தில் உள்ளது. உயர்ந்தோர் பக்கம் வழக்கு இருப்பது போலவே தலைவன் தலைவியருக்குக் குடிமை, ஆண்மை போன்ற பத்து ஒப்புக்கள்[43] இருக்க வேண்டும். ஐந்திணைக் காதல் வினைவலர் மற்றும் அடியவர் பாங்கில் எழுதப்படக் கூடாது.

இந்த மாதிரிக் கட்டுப்பாடுகள் தொல்காப்பியத்தில் இருப்பதைக் கண்டும் காணாமல் விட்டுவிடத் தேவையில்லை. எனவே மொழியில் பொதுவாகச் செயல்படும் விதிகள் போலவே ஒரு குழுவினருக்கான பொருள் விதிகளும் (வாழ்க்கை விதிகள்)

செயல்படுகின்றன. மொழியில் புறனடைகள் செயல்படுவதுபோல் தொல்காப்பியத்தில் ஐந்திணைக்கு எதிரான குழுவினருக்குப் புறனடை விதிகள் (கைக்கிளை, பெருந்திணை) செயல்படுகின்றன.

இன்றைய காலக்கட்டம், சம உரிமையை வாழ்க்கைச் சிந்தனையாக ஏற்றுக் கொள்ளும் காலக்கட்டம். எனவே மனிதர்கள் மத்தியில் ஏற்றத் தாழ்வை, பிளவை ஏற்படுத்தும் சிந்தனைகளுக்கு மறுப்பான குறியியலை நாம் காண வேண்டும். குறிகளின் செயல்பாட்டுக் களத்தில் இதற்கான கருத்தாக்கங்களை உருவாக்கிப் பயன்படுத்த வேண்டும்.

இதற்கான ஆய்வுமுறையை நாமே உருவாக்க வேண்டும். ஏனெனில் சாதிப்பிரிவு போன்ற சமூக வேறுபாடு மேற்கத்திய சமூகத்தில் இல்லை. ஆனால் ஆண்-பெண் வேறுபாடு மேற்கத்திய சமூகத்திலும் உள்ளது. இதற்கான ஆய்வுகள் இன்று 'பெண்ணியவாதம்' என்ற பெயரில் மேற்கில் நடைபெறுகின்றன. அதேபோல் சாதிகளில் இருக்கும் கீழ்-மேல், தீண்டத்தக்கவர்கள்-தகாதவர்கள் போன்ற வேறுபாடுகளோடு இணைந்து செல்கிறது. மொழியின் பொது இலக்கணம். பொது இலக்கணத்திற்கு மாறான புறனடை இலக்கணம் என்ற புறனடை மொழிச் செயல்பாட்டினை நாம் ஆய்வுக்குட்படுத்த வேண்டும். இந்த ஆய்வு இன்றைய சூழலில் இலக்கிய மற்றும் பிறதுறை குறியியலுக்குப் புதிய பார்வையையும், மனித விடுதலைச் சிந்தனையையும் தரும்.

'நவிலல்' என்னும் மொழியையும் கருத்தையும் இணைக்கும் மிகச் சின்ன அலகு பற்றிக் கவனத்தில் கொண்டால் இந்த நவிலல் தான் சொல்லாடலுக்கு அடிப்படை எனத் தெரியும். ஏற்கெனவே நாம் வினைச் சொல்லுக்கும் 'நவிலலுக்கும்' உள்ள தொடர்பு பற்றிப் பார்த்துள்ளோம். சொல்லாடல் என்பது சொற்களாலான கருத்துவலயம். அதாவது நிறுவனம் சார்ந்ததாயும் சமூக உறுப்பினர்கள் தங்களுக்குள் பரிமாறிக் கொள்ளத் தக்கதாயும் இந்தச் சொல்லாடல் உருவாகியிருக்கும்.

இந்தச் சொல்லாடல் உருவாகும்போதே சிலவற்றை ஏற்கிறது; சிலவற்றை நிராகரிக்கிறது. தமிழில் தொல்காப்பியம் கற்பு, குடும்பம், ஆண்-பெண் உறவு, கவிதை உருவாக்கம் போன்ற சொல்லாடல்களைப் பற்றிப் பேசுகிறது. ஐந்திணைக் காதல் என்ற சொல்லாடலைக் குறிக்கும்போது கைக்கிளை, பெருந்திணையை நிராகரிக்கிறது. கைக்கிளை, பெருந்திணை பின்னர்த் தனித்துறையாகக் கலித்தொகையில் வளர்ச்சி பெற்று

வேறுவிதமான காதல் என்ற சொல்லாடலை அங்குக் கட்ட முயல்கிறது.

ஆண்பால், பெண்பால் போன்றவற்றின் வாக்கிய முடிவு பற்றிக் கூறும்போது, தொல்காப்பியர் ஆண்பால், பெண்பால் இரண்டிலும் சேராத 'பேடி' பற்றிக் கூறி, இச்சொல்லைப் பயன்படுத்தும் வாக்கியத்தை எப்படி முடிக்க வேண்டும் என்று சிந்திக்கிறார். மொழி தன்னளவில் உண்மையை ஓவியம்போல் காட்டும் என்கிறார் விட்டிஹென்ஸ்டீன் என்ற தத்துவ அறிஞர் என்று கண்டோம். பேடி என்ற ஆண், பெண் இரண்டையும் சாராத உண்மையை எப்படி மொழி காட்டும்? தொல்காப்பியர் மூன்றாவது பால் (பேடிப் பால்) ஈறு பற்றி யோசிக்காது இருக்கும் ஆண், பெண் பல் ஈறுகளிலேயே அடக்குகிறார்.[44] பேடிக்கான மூன்றாவது பால் என்ற உண்மையை மொழி அங்கீகரிக்கவில்லை. (இவ்வென அறியும் அந்தம் தமக்கிலவே). எனவே பேடிக்கான பால்முடிவு ஓர் 'இல்பேச்சு' எனலாம். இது தமிழ்க் குறியிலுக்காக நாம் உருவாக்கும் கருத்தாக்கம். இப்போது தெளிவாக மொழி என்ன செய்கிறது என்று நாம் புரிந்து கொள்கிறோம்.

மொழி எப்படி மனித குலம் சிந்திக்க வேண்டும் என்று ஆணையிடுவதனைப் பார்க்கிறோம். இத்தகைய நிலையே சொல்லாடல். இது ஆண்-பெண் வேறுபாட்டை அழிக்க வரும் ஒரு சொல்லாக்கத்தை நிர்த்தாட்சண்யமாக எதிர்த்து அழித்து ஆண்-பெண் என்ற மரபு அங்கீகரித்த வேறுபாட்டின் உள்ளேயே கொண்டு வந்து அடக்குகிறது. எனவே சொல் அளவில் (பேடி) வேறுபாடு குறிக்கப்பட்டாலும் சொல் ஒரு 'நவிலலாக' மாறும் போது, அந்த வேறுபாட்டை இல்லாமலாக்கி, மரபுசார்ந்த ஆண்-பெண் வேறுபாட்டைச் சுட்டும் அங்கீகரிக்கப்பட்ட கருத்து வல்யம் நிரூபிக்கப்படுகிறது.

இம்முறையில் இதுவரை யாரும் யோசிக்காத தலித் பற்றிய உண்மையையும் சிந்திக்கலாம். இதனை மொழி வடிவுணர்வுடன் இணைந்து உருவாகும் இலக்கிய ஒழுங்குபடுத்தலான கைக்கிளை, பெருந்திணை என்ற சொல்லாடலில் இணைத்துச் சிந்திக்கலாம். அதாவது மொழிக்கும் புறனடையாக (மேலே காட்டிய பேடி பற்றிய சூத்திரம் புறனடை அல்ல என்றாலும்) சில சூத்திரங்கள் இருக்கின்றன. அதாவது நவிலலுக்கு, ஒரு புறனடை நவிலல் ஏற்படுத்தப்படுகிறது. இந்தப் புறனடைக்கும் புறநடையே 'இல்பேச்சு'. நவிலலிலிருந்து ஐந்திணை இலக்கிய ஒழுங்குபடுத்தல் எப்படி உருவாகிறதோ, அதுபோல் புறனடை நவிலலிலிருந்து

கைக்கிளை பெருந்திணை உருவாகிறது. இல்பேச்சிலிருந்து தலித் இலக்கியச் சொல்லாடல் உருவாகிறது. இப்படித்தான் தலித் கருத்தாக்க நீட்சி ஏற்படுகிறது. இந்தக் கருத்தாக்க நீட்சியைப் பிரதியில் உள்ள வெற்றிடங்களில் நாம் ஏற்படுத்த வேண்டும்.

இவ்வகையில் இன்றைய தமிழ்ச் சமூகத்திற்குத் தேவையான பெண்ணியக் கோட்பாட்டையும் தலித் கோட்பாட்டையும் நாம் உருவாக்க முடியும்.

இங்கு ஃபூக்கோவினுடைய சொல்லாடல் உருவாக்கமும் நிராகரிப்பும்[45] மற்றும் தெரிதாவினுடைய பிரதியின் வெற்றிடம் (இது பற்றிக் காயத்திரி ஸ்பிவக் குறிப்பிடுவது பின்பற்றப் பட்டுள்ளது) பற்றிய கருத்தும்[46] விட்டிஹென்ஸ்டீனின் பொய் மற்றும் உண்மையை 'நவிலல்' சம அளவில் கொண்டிருக்கும் என்ற தத்துவமும பின்பற்றப்பட்டுள்ளன. இங்குத் தொல்காப்பியச் சூத்திரம் ஒன்று சொல்லாடலாய் மாறும் விதத்தையும் அச்சொல்லாடல் மூலம் சமூகக் குழுக்களை ஏதோ ஒரு நியதிக்குள் அமைத்துச் செயல் நடைபெறுவதையும் கண்டோம்.

இது தமிழ்க்குறியியல் உருவாக மிக முக்கியமான அடிப்படையாகும்.

இனி ஒரு சொல்லாடலை எப்படி குறியாக்குவது என்று பார்க்க வேண்டும். ஒரு சொல்லாடல் பல நவிலல்களால் கட்டப்பட்டு உருவாவதால் அதனை மீண்டும் நவிலல்களாய் மாற்றி விடுவது குறியியலுக்குத் தேவைப்படுகிறது. இது குறியியலின் ஆய்வு முறைமை பற்றிய சிந்தனை.

இனி நாம் ஒரு சொல்லாடலை எடுக்கும்போது அச்சொல்லாடலின் புறனடையையும் அதுபோல் இல் பேச்சையும் கருத்தில் கொள்ளவேண்டும். ஐந்திணைக் காதல் என்ற சொல்லாடலைக் கருத்தில் கொள்வது போலவே, கைக்கிளை, பெருந்திணை என்ற அதன் புறனடைச் சொல்லாடலையும் கருத்தில் எடுக்கவேண்டும். எப்படி ஒரு நவிலல் தனக்குள்ளே உண்மையயும் பொய்யையும் கொண்டிருக்கிறதென்று விட்டிஹென்ஸ்டீன் கூறுகிறாரோ, அதுபோல் ஒரு நவிலல் தனது புறனடையையும் இல்பேச்சையும்கூடக் கொண்டிருக்கிறது என்ற தர்க்கத்தைக் கட்டவேண்டும் நாம்.

இவ்வகையில், சொல்லப்பட்டதுடன் அதன் சுவடுகள்வழிப் பயணப்பட்டுச் (புறனடை எப்படி அமையும் என்று வெளிப்படுத்தும் தொல்காப்பியர் அத்தகைய சுவடுகளை நமக்குத்

தருகிறார்) சொல்லப்படாத புறநடைக்குப் புறநடையான இல் பேச்சையும் நாம் அறியும் குறியியல் செயல்பாட்டை மேற்கொள்ளலாம். ஆக, இல்பேச்சு பற்றிய குறியியல் ஒன்று உருவாக வேண்டும்.

அடுத்து இச்சிந்தனையை ஆத்மாநாமின் மேற்குறிப்பிட்ட திருஷ்டி என்ற கவிதை மூலமே விளக்க முயலலாம். கவிதையின் பின்பகுதிக்குப் போவோம்.

யாருன்னைத் தூக்கில் போட்டார்
சணல் கயிற்றால் கட்டிப்போட்டு
உன் காற்சட்டை தருவேன்
சென்றுன் எதிரியைத் தேடு

'சணல் கயிற்றால் கட்டிப்போட்டு' என்பது வரை கருத்து தொடர்ந்து வருகிறது. ஆனால்,

உன் காற்சட்டை தருவேன்

என்று சொல்லும்போது யாருடைய கால்சட்டை, எதற்குத் தர வேண்டும் போன்ற குழப்பங்கள் வருவதற்குக் கவிதை இடம் தருகிறது. இங்கு ஓர் இடைவெளி உள்ளது. இப்போது நாம் சொன்னதிலிருந்த சொல்லாததைத் (இல்பேச்சைத்) தேடுகிறோம். அதாவது தூக்கில் கிடக்கிற பானைத் தலை மனிதன் கால்சட்டை இல்லாததால் தான் எதிரியைத் தேடப் போகவில்லை என்றறிகிறோம். இது இடைவெளி எண். 1. பானைத் தலை மனிதன் கால்சட்டைப் போட்டானா இல்லையா என்ற செய்தி கவிதையில் இல்லை. கவிதையின் ஏழாம் வரியில் 'உன் கால் சட்டை தருவேன்' என்று வருவதில் பானைத்தலை மனிதன் அம்மணமாகத் தொங்குகிறான் என்று தெரிகிறது. எனவே, இதுவரை நமக்குத் தெரியாத நகைச்சுவைக் கவிதை இது என்ற புது சங்கதி ஒன்று வெளிப்படுகிறது. 'உன் கால்சட்டை' என்ற பதச் சேர்க்கையைப் பாருங்கள். 'கால் சட்டை ஒன்று தருவேன்' என்று கவிஞர் சொல்லவில்லை. 'உன் கால்சட்டை' என்பதால் பேசும் மனிதன் பானைத்தலை மனிதனின் கால்சட்டையை எடுத்து ஒளித்துவைத்து விளையாட்டுக் காட்டுகிறான் என்பது தெரிகிறது. இப்போது மீண்டும் கால்சட்டையைத் தருவதாகவும் தாராளமாக எதிரியைத் தேடலாம் என்றும் கூறுகிறான். இவ்வாறு இடைவெளி-2, இடைவெளி-3 என்று பல இடைவெளிகள் புதிது புதிதாய்த் தோன்றுகின்றன பிரதியில். அப்படி தோன்றத் தோன்ற அவை நிரப்பப்படுகின்றன. இங்கு அம்மணம் என்ற செக்ஸ் தொடர்பான படிமம் பிரதியின் வெற்றிடத்தை ஆய்ந்தவுடன் நமக்குக்

கிடைக்கிறது. ஃபூக்கோ செக்ஸ் தொடர்பான படிமம் ஒன்று ஒளித்துவைக்கப் பட்டிருந்தால் ஒருவித அதிகாரம் அங்கே இருக்கிறதென்று கூறலாம் என்கிறார். கவிதையின் மொழித்தளத்தை அகலித்து இப்போதைய ஒழுங்கைச் சிதைக்க, ஒளிந்திருப்பவை வெளிப்படுகின்றன.

மரபுத்தமிழில் வரம்பு மீறியவர்களின் காதல் (பாலியல்) கைக்கிளை, பெருந்திணை என்ற ஐந்திணைக்கு வெளியில் ஒதுக்கப்பட்ட திணைக்குள் சொல்லப்படுவது போலவே வரம்புள்ளவர்களின் காதல் (பாலியல்) ஐந்திணையில் சொல்லப்பட்டது. எனவே ஐந்திணையில் சொல்லாமல் அமுக்கப்பட்ட காதல் தான் கைக்கிளை, பெருந்திணைக் காதல். அதுபோல் பானைத்தலை, புல் பிதுங்கும் கை கொண்ட சிதைவுற்ற மனிதனின் பாலியல்கூட சிதைவுற்றதாக-அதாவது வெளிப்படையாய்ச் சொல்லப் பட்டதாய்ப் பிரதியின் உள்ளே அமுக்கி வைக்கப்பட்டிருக்கிறது. எனவே சிதைவு கொண்ட (ஒழுங்கற்ற கைக்கிளை பெருந்திணை சார்ந்தவர்களின், பெண்களின், 'தலித்'துகளின்) வர்களின்அர்த்தம் ஒன்றை ஆத்மாநாமின் திருஷ்டி என்ற கவிதை தருகிறதென்று பிரதியை அதன் இடைவெளிகள் வழி அணுகுகையில் அறிகிறோம். அதாவது அமுக்கப்பட்ட இல் பேச்சை இங்குக் கண்டுபிடிக்கிறோம்.

உரையாடல் குறிகள்

குறிகளைப் பற்றிக் கூறும்போது வொலஷினொவ் இருவர் பேசும்போது குறிகள் ஏற்படுத்தும் மொழியில்) தொடர்புறுத்தல் (ஒருவர் சொல்லுவதை இன்னொருவர் புரிந்து கொள்ளுகிறார் எனில் குறிகள் ஒருவரிடமிருந்து மற்றவருக்கு ஏதோ ஒன்றை எடுத்துச் செல்லுகிறது) பற்றிக் கூறியதை ஏற்கெனவே பார்த்தோம். அதுபோல் குறிகள் பற்றிய விளக்கத்தின்போது பியர்ஸ் என்ற அமெரிக்க நாட்டுத் தத்துவவாதிகூட 'உரையாடலை' முக்கிய நிகழ்ச்சியாய்க் கூறியதைக் கண்டோம்.

இங்குக் குறி என்பது செயலில் இருப்பது என்றும், அக்குறி இன்னொரு குறியுடன் அல்லது இன்னும் பல குறிகளுடன் இணைகையில் பல்வேறு அர்த்தங்களை ஏற்படுத்தும் வல்லமை கொண்டதென்றும் வொலஷினொவும் பியர்ஸும் கூறுகிறார்கள்.

பழந்தமிழ்ப் பாடல்களைப் பொறுத்தவரையில் ஒரு மரபு உண்டு. அப்பாடல்களுக்கு 'மொழிதல்' அல்லது 'கூற்று' என்பதோர் தன்மை உண்டு. அப்பாடல்களை யாராவது ஒருவர் கூறுவதுபோலவும், இன்னொருவர் கேட்பதுபோலவும்[47] தான்

எழுதமுடியும். தலைவன் தலைவிடம் சொல்வது போலவோ தலைவி தோழியிடம் சொல்வது போலவோ கவிதை அமையும். வொலஷினொவ், இருவர் உண்மையில் இல்லாதபோதும், அவ்விருவர் மௌனமாகப் பிரதியில் இருப்பார்கள் என்ற அர்த்தம் வரும்படி ஒரு வாசகம் கூறுகிறார். (இந்தக் கூற்றைப் பற்றி நாம் ஏற்கெனவே பார்த்துள்ளோம்).

இவ்வளவு நேரம் நாம் பார்த்த விஷயங்களிலிருந்து ஒவ்வொரு பிரதியிலும் ஒரு சொல்பவரும் ஒரு கேட்பவரும் ஊகமாக எதிர்எதிராக அமர்ந்திருக்கிறார்கள் என்ற உண்மை வெளிப்படுகிறது. அவர்கள் பிரதி என்ற கண்ணாடிக்குள் இரு 'பிலிம்'களில் ஓவியமாய்த் தீட்டப்பட்ட மனிதர்களாய் ஒட்டப்பட்டிருக்கிறார்கள் என்று கூறலாம்.

பழந்தமிழ்க் கவிதைகளிலும் கவிதைகளின் கீழே 'இக் கவிதையைத் தலைவன் சொல்கிறான்', 'இதனைத் தலைவி சொல்கிறாள்' என்று கூறப்பட்டிருக்கும். எனவே இப்பழங் கவிதைகளிலும் பிரதிக்குள் சொல்பவன், கேட்பவன் என்ற இரு நபர்கள் 'பிலிம்' ஓவியமாய்ப் பிரசன்னமாகிறார்கள் என்று நாம் கூறும் உண்மை தெளிவாகிறது.

ஆத்மாநாமின் திருஷ்டிக் கவிதையில் கவிஞன் கவிதையை மொழி வடிவில் எழுதிவிட்டவுடன் ஒரு 'நான்' தோன்றிவிடுகிறது. சில வரிகள் ஓரிடத்தில் எழுதப்பட்டிருப்பதை நாம் பார்த்தவுடன் அந்த மொழிக்குப் பின்னால் ஒரு சொல்வோன் நம் மனதில் உருவம் கொள்கிறாள். இரயில் வண்டியில் 'புகை பிடிக்காதீர்கள்' என்று எழுதியிருந்தால் அந்த இரு சொற்களுக்கும் பின்னால் அதனை எழுதிய ஒருவனைத் தாண்டிய ஓர் உருவம் நம் மனதில் அரூபமாய்த் தெரியும். இந்தச் செயல்பாட்டைச் செய்வது மொழியின் குணம். அடுத்து இந்த இரு சொற்கள் யாரோ சிலர் வாசிப்பார்கள் என்பதற்காகத்தான் எழுதப்படுகின்றன. எனவே எழுதப்படும்போதே கற்பனையாய் ஒருவனை அல்லது, ஒருத்தியை/ பலரை வாசகர்களாய் யூகிக்கிறது அந்தக் கற்பனையான நான்.

எனவே கவிஞன் → நான் → கவிதை → நீ → வாசகன் என்ற தொடர் சங்கிலி எந்தக் கவிதைக்கும் / எழுத்துக்கும் உண்டு. இந்த 'நான்' என்பதுதான் 'கூற்றில்' வரும் தலைவன், தலைவி ஆகியோர். 'நீ' என்பது 'கேட்போன்' எனத் தொல்காப்பியம் கூறுவதுதான்.

இனி, கவிதைக்குள் செயல்படும் உரையாடலைக் காண்போம். திருஷ்டி கவிதைக்குள்

பானைத் தலை சாய்த்து
புல்பிதுங்கும் கைகளோடு
சட்டைப் பொத்தான் வெடிக்க
தொப்பையில் புல்தெரிய தனியாய்
யாருன்னைத் தூக்கில் போட்டார்

என்பது வரை ஒரு பகுதி. அங்கு ஒரு கேள்வி வருகிறது.

யாருன்னைத் தூக்கில் போட்டார்

இந்தக் கேள்விக்குப் பதில் கவிதையில் இல்லை. ஆனால் பிரதிக்குள் ஒரு பதில் இருக்கவேண்டும். அதாவது பிரதி ஒரு பதிலை முணுமுணுக்கிறது. உடனே முதலில் கேள்வி கேட்ட குரல் பேசுகிறது.

சென்றுன் எதிரியைத் தேடு

இப்படி பார்த்தால் பானைத் தலை கொண்ட உருவமும் அதன் முன்பு நிற்கும் இன்னொரு சாதராணத் தலை (இது ஊகம்தான்) கொண்ட உருவமும் மாறி மாறிப் பேசிக்கொள்ளும் உரையாடல் தான் இந்தக் கவிதை என்றறிகிறோம். இங்கு இந்தக் கவிதையில் உரையாடும் இரு உருவங்களில் பானைத்தலை கொண்ட உருவம் பேசவேயில்லை. அதன் பேச்சு, பிரதியில் அமுக்கப்பட்டிருக்கிறது எனலாம். இன்னொரு சாதாரண உருவம் கொண்டவன்/ள் (மனிதன்?) பேசுகிறா ன்/ள். 'உன் கால் சட்டை தருவேன்' என்று கூறுகையில் சாதாரண உருவம் தன்னை 'நான்' என்றும், பானைத்தலை உருவத்தை 'நீ' என்றும் அழைக்கிறது.

கவிதை
கவிஞன்— நான் I — { நீ II —நான் II } — நீ I —வாசகன்

என்ற அமைப்பில் கவிதையின் உரையாடல் குணம் அமைந்துள்ளது. இப்போது நான் I ஒரு குழந்தை என்றால் (அதாவது இக்கவிதை குழந்தைகளுக்காகக் குழந்தை மனநிலையில் கவிஞனால் எழுதப்பட்டதென்றால்) நீ I-உம் குழந்தையாகிறது கவிதைக்குள் உள்ள பொம்மை. நீ II ; பொம்மையுடன் பேசும் நபர் நான் II என எண்ணுவோம்.

நான் II குழந்தையென்றால் நீ II-உம் குழந்தையாகிறது. அதாவது மொத்தத்தில் கவிதை குழந்தைகளுக்கான கவிதையாகிறது. குழந்தை இலக்கியத்தின் எல்லா இலட்சணங்களையும் இது கொண்டிருக்கிறது. ஏற்கெனவே, இது ஹாஸ்யக் கவிதை என்று ஒரு வாசிப்பு முன்பு மேற்கொண்டதை இங்கே மீண்டும் நினைத்துப் பார்க்கலாம்.

அடுத்து உரையாடலின் பால் (Gender) பற்றிய குணத்தைக் காணவேண்டும். பெண்ணிய விமரிசனங்கள் இதனை வலியுறுத்தும். 'உன் காற் சட்டை' 'சென்றுன்' 'யாருன்னை' போன்ற சொற்கள் பானைத்தலை உருவம் ஆணா பெண்ணா என்ற கேள்விக்குப் பதில் தரவில்லை. 'சட்டை', 'கால் சாட்டை' போன்ற சொற்கள் மூலம் ஆண் என்று ஒரு மனப்பிம்பம் உருவாகும். அந்த உருவம் உண்மையில் ஆணா பெண்ணா என்று கண்டு பிடிப்பது எளிது. ஏனெனில் கால் சட்டையில்லை உருவத்திற்கு. ஆனால் பிரச்சினை, உருவம் நிஜ உருவமில்லை என்பதுதான். நிஜ உருவமில்லை என்றால் கால் சட்டை அணிந்தும் ஆணில்லை. மேலே சட்டை போட்டிருந்தும் ஆணில்லை. அம்மணம் காட்டியும் பெண்ணும் இல்லை; பால் தெரியவில்லை.

இங்குக் கவிதை ஒரு பால் பேதமற்ற தளத்தில் சஞ்சரிக்கிறது. அதுபோல், பேசும் நபரும் ஆணா பெண்ணா எனத் தெரியவில்லை. 'எதிரியைத் தேடு' எனக் கவிதையில் வருவதாலும், எப்போதும் நம்மிடமிருக்கும் ஆண்மையச் சிந்தனையாலும், எதிரியைத் தேடு எனக் கட்டளை இடப்படுவதாலும் (அல்லது ஏவல்) ஆண் (ஏனெனில் கட்டளை இடும் அதிகாரம் ஆணைச் சார்ந்தது என்றே நாம் நினைத்து வருவதால்) என நினைக்கிறோம். இவ்வாறு இக்கவிதை நம் ஆண்மையைக் கவிதை வாசிப்பைத் தகர்க்கிற பிரதியைக் கொண்டிருக்கிறது என இக் கோணத்திலிருந்து கவிதையை அணுகுகையில் அறிகிறோம்.

அதுபோல் 'நான்' மற்றும் 'நீ' என்ற இரண்டு இடங்களையும் (தன்மை, முன்னிலை) சுட்டும் சொற்கள் வெறும் அடையாளங்கள் தாம் என்றும், அவற்றை எப்போதும் நாம் யாரும் பயன்படுத்தலாம் என்றும் நாம் அறிந்துகொள்கிறோம். அதாவது 'நான்' என்று பெரியவர் ஒருவர் அந்த இடத்தில் நின்று கவிதையை வாசித்தால் 'நான்' வளர்ந்த ஒருவரைக் குறிக்கிறது. ஒரு சிறுவன் நின்று வாசித்தால் 'நான்' என்பது சிறுவனுடையதாகிறது. அதுபோலவே 'நீ' என்பதும் பெரியவர் ஒருவரையோ, சிறுவனையோ/ சிறுமியையோ குறிக்கும்.

எனவே 'நான்' என்பது குறிப்பிட்ட அர்த்தத்தைக் கொண்டிருக்கவில்லை. யாரும் நானின் இடத்தை இட்டு நிரப்பலாம். அதுபோலவே 'நீ'யின் இடத்தையும் யாரும் இட்டு நிரப்பலாம். இது கவிதையின் இறுகிய பிரதியை மீண்டும் இளக்கம் உள்ளதாக மாற்றுகிறது. 'நான்' 'நீ' என்ற இரண்டு கயிறுகளால் கவிதையின் பிரதி வெளியிலிருந்து கட்டி இழுக்கப்பட்டு

மொழிச்சட்டகம் சிதைக்கப்படுகிறது. அந்தச் சிதைவின் இடையில் புது அர்த்தங்கள் வெளிப்படுகின்றன.

உள் உரு (Matrix)

உரையாடும்போது சமூக ஆதி படைப்புணர்வு (Primordial Source of Social Creativity) வெளிப்படுகிறது என்று வொலஷினொவ் கூறுகிறார். அதாவது மனதிலிருந்து உரையாடல் வழியே காலம் காலமாக இறுகிய உணர்வுகள் வெளிப்படும் என்ற சிந்தனை மேலோட்டமான பார்வைக்கு விஞ்ஞானப் பார்வை அல்ல எனத் தோன்றலாம். யுங் (Jung) போன்ற உளவியல் அறிஞர்கள் பல தலைமுறைகளின் இறுகிய ஆதிவடிவங்கள் (Archetypes) மனத்தில் உண்டு என்று கூறியதை மறக்கக் கூடாது. அதுபோலவே பியர்ஸ் அவர்களின் முக்கியக் கூற்று ஒன்றையும் கவனிக்க வேண்டும். பியர்ஸ், நம் சிந்தனை என்பதே குறிகளால் ஆவதுதான் என்கிறார். அதுபோல் உரையாடல் மனதுள்ளேயே தங்கிவிடும் போது அது 'உள் பேச்சு' என்னும் வடிவம் பெறுகிறது என்கிறார். இப்போது நாம் வொலஷினொவின் ஆதிபடைப்புணர்வை, பியர்ஸின் 'உள்பேச்சு' என இனம் காணலாம். 'உள் பேச்சு' போன்ற ஓர் அமைப்பு, கவிதைப் பிரதியில் இருப்பதை மைகேல் ரிஃபாதெரெ (Michael Riffaterre) என்பவர், விளக்கி, அதனை "உள் உரு" (Matrix) என்றழைத்தார்.[48]

இவ்வளவு சிந்தனைகளையும் மனதில் வைத்துத் தமிழில் நடந்த ஓர் ஆய்வு பற்றியும் விளக்கி மேலே செல்லலாம். திருப்பாவையின் பிரதி பற்றிய ஆய்வில் 'உள் பிரதி' (Sub-Text) ஒன்று இருப்பது சுட்டிக்காட்டப்பட்டது. அதாவது திருப்பாவையில் உள்ள முப்பது பாடல்களின் மேல் மொழித் தளத்தின் உரையாடல் வழியே செயல்பட்ட நான் x நீ என்னும் இடப்பெயர்கள் உள்மொழித் தளத்தின் இறங்கி உடல் x பாடல், போர் x பாலியல் என்று இருமை எதிர்வுக் கருத்துப் பிணைப்புக்களுடன் இணைந்ததைக் கவிதை மொழியைச் சிதைத்து விளக்கினோம்.[49] இதனைப் புரிந்து கொண்டால்[50] மேலே விளக்கிய "உள் பேச்சு" "உள் உரு" முதலியனவும், திருப்பாவை ஆராய்ச்சியில் காட்டப்பட்ட "உள் பிரதி"யும் குறியியலில் பயன்படுத்தக் கூடிய கருத்தாக்கங்களே எனவும், இவை ஒரே தன்மை கொண்டன எனவும் விளங்கிக்கொள்வது எளிது.

இந்தப் பின்னணியில் "உள் உரு" ஒன்றைத் திருஷ்டி கவிதையிலும் நாம் காணமுடியும்.

அதற்கு ஆரம்ப நிலையாகத் 'திருஷ்டி'யின் பிரதியைச் சரியாய்ப் புரிந்துகொள்ள வேண்டும். புரிந்து கொள்வது என்றால் அதன் இடைவெளிகள் எப்படி குறிகளின் தன்மையைக் கொண்டிருக்கின்றன என்று கண்டுபிடிக்க வேண்டும். இது முதல் காரியம். அடுத்த காரியம் வாசகன் எப்படி 'திருஷ்டி'மய வாசிக்கிறான் என்று அறிய வேண்டும். வாசகன் சீரிய வாசிப்பைத் தன் கால, சூழலோடு சேர்த்து வாசிப்பதால் கவிதையின் இடைவெளிகளைப் புதியதாய்ப் படைக்கிறான். அது போலவே கவிஞன் ஒரு பிரதியை அவனுக்கு முந்திய கவிஞர்களின், மொழியின் துணையோடு எழுதினால் வாசகன் இன்னொரு பிரதியை எழுதுகிறான் என்று சொல்லலாம்.

எனவே கருத்து அளவில் சொல்லப்பட்ட வாசகனின் எழுத்து என்பதை இப்போதுநாம் செயல்முறையில் காட்டலாம். அதாவது வாசகனின் பிரதி ஒன்று எப்படி எழுதப்படும் என்று பார்க்கலாம். அப்படி வாசகன் எழுதும் பிரதி ஆத்மாநாமின் பிரதியின் "உள் உருவை"க் கொண்டிருக்கும். கவிதைபோல இருக்காது. சிலவேளை எரிச்சலைக்கூட இம்மாதிரி காரியம் ஏற்படுத்தும். என்றாலும் இரு பிரதிகளையும் ஒப்பிட்டு ஆயும் போது நாம் ஊகமாக எழுதிய பிரதி அதன் செயலைச் செய்துவிட்டது என்று அறிவோம். இனி வாசகனின் பிரதியை எழுதுவோம்.

பானைத் தலை சாய்த்து
புல் பிதுங்கும் கைகளோடு
சட்டைப் பொத்தான் வெடிக்க
தொப்பையில் புல்தெரிய
தனியாய் நிற்கிற
திருஷ்டிப் பொம்மையே
யாருன்னைத் தூக்கில் போட்டார்
சணல் கயிற்றால் கட்டிப் போட்டு?

என் கால்சட்டை
எதிரி எடுத்துப் போனான்?
வாங்கித் தா ஏ மனிதா?

உன் கால்சட்டை தருவேன்
சென்றுன் எதிரியைத் தேடு

(இங்கு மேற்கோள் குறிகளையும், தடித்த எழுத்துக்களாலான சொற்களையும், வாக்கியங்களையும், இடமாற்றத்தையும் கவனிக்க வேண்டும்). இந்த வாசகரின் கவிதை, கவிதைக்குரிய நேர்த்தியுடன் இராது. இப்போது கவிதையின் முழு அர்த்த அமைப்பும் தெளிவாகி விட்டதை அறிகிறோம். கவிஞன் எழுதிய கவிதையின் இடைவெளிகள் இட்டு நிரப்பப்பட்டுள்ளன. அவ்வளவு தான், நாம் செய்த காரியம். எனவே முதல் பிரதி இப்போது இரண்டாம் பிரதியின் 'உள் பிரதி' (Sub-Text) ஆகி விட்டதைக் காண்கிறோம். ஆனால் முதல் பிரதியையும் இரண்டாம் பிரதியையும் ஒப்பிடுவதில் தான் நம் நோக்கம் வெற்றி பெறும்.

இரண்டாம் பிரதியில் நிறையச் சொற்கள் உள்ளன. தேவையானதும் தேவையற்றதுமாக, அத்துடன் பொம்மை விளி ஏகாரத்துடன் 'பொம்மையே' என்று வருகின்றது.

மேற்கோள் குறிகள் தெளிவாக இருவரின் குரலைச் சுட்டுகின்றன. புதிய பிரதியின் ஐந்தாவது வரியில் தனியாய் என்ற பழைய நான்காவது வரியின் சொல் வந்து நிற்கிறது. எனவே பொம்மை தொங்குவதாகவும் வேறு ஒருவன் தரையில் நிற்பதாகவும் கருதலாம்.

இங்குப் பொம்மை என்ற சொல் வெளிப்படுகிறதைப் பார்த்தோம். முதல் கவிதையின் தலைப்பில் திருஷ்டி இருந்தாலும் கவிதையில் 'பொம்மை' என்ற சொல் இல்லை. எனவே 'பொம்மை' என்ற சொல் பிரதியின் உள்ளிருந்து வெளிப்பட்டிருக்கிறது என்பதை நம் வாசகர் பிரதி மூலம் கண்டுள்ளோம்.

அதுபோல் விளிக்கும் பண்பு ஒன்று முதல் கவிதையின் பிரதிக்குள் இருந்தது வெளிப்பட்டிருக்கிறது.

இனி நாம் இரண்டாம் பிரதியை, கட்டடத்தைக் கட்டி முடித்ததும் பிரித்துவிடும் சாரத்தைப் போல் பிரித்து எறியலாம். இரண்டாம் பிரதி நமக்கு இனித் தேவையில்லை. ஏனெனில் முதல் பிரதியை உரைத்துப் பார்க்கத்தான் இரண்டாம் பிரதி தேவை. முதல் பிரதியில் நம் கண்ணுக்குப் புலப்படாமல் ஏதாவது ஒளிந்திருக்கிறதா என்று துப்பறியும் வேலைக்கான கருவியாய்த் தான் இரண்டாம் பிரதி பயன்பட்டது.

இரண்டாம் பிரதியை முதல் பிரதியுடன் ஒப்பிட்டதில் முதல் பிரதி பொம்மை x மனிதன் என்ற இருமை எதிர்வைத் தன் "உள் உரு"வாகக் கொண்டிருக்கிறதென்று அறிகிறோம்.

முதல் பிரதியின் மொழித்தளத்தை இப்போது சீரழிக்கும் செயலில் ஈடுபடலாம்.

பொம்மை	மனிதன்
1. பானைத்தலை	சாய்த்தல்
2. புல் பிதுங்கும்	கைகள்
3. சட்டைப் பொத்தான் வெடிக்கும்	தொப்பை
4. சணல் கயிற்றால் கட்டி	தூக்கில் போடப்பட்டிருத்தல்
5. கால் சட்டை அணியப் பட்டிருத்தல்	கால்சட்டை அணியப் பட்டிருத்தல்

இவ்வாறு கவிதையின் கருத்தைத் தெரிவிக்கும் சிறு வாக்கியங்களில் பொம்மையின் தன்மையும் மனிதனின் தன்மையும் இரண்டு இருமை எதிர்வுகளாக (Binary) காணப்படுகின்றன என அறிகிறோம். (காற்சட்டை போடப்பட்டிருத்தல் பொம்மைக்கும், மனிதனுக்கும், பொதுவானதால் அந்த ஐந்தாவது வாக்கியம் பொம்மை என்ற தலைப்பின் கீழும், மனிதன் என்ற தலைப்பின் கீழும் வரும்படி எழுதப்பட்டுள்ளது). இங்குப் பொம்மை மற்றும் மனிதன் என்று பிரிந்தும் பிரியாதும் வேறுபட்டும் வேறுபடாதும் நிற்பதைக் காண்கிறோம். ஆகக் கவிதையில் ஸ்தூலமாய் வேறுபடாத ஒரு குரல் இருக்கிறது. அதுதான் கவிதையின் மூலக்குரல். முதல் பிரதிக்கும் இரண்டாம் பிரதிக்கும் உள்ள வேறுபாடுகளில் ஒன்று முதல் பிரதியில் பொம்மை பேசுவதேயில்லை. இரண்டாம் பிரதியின் மேற்கோள் குறிகள் இந்த வகையில் முக்கியமான ஒரு செயலைக் கவிதைப் பிரதி ஆய்வில் செய்துள்ளன. அதாவது மேற்கோள் மூலம், இரண்டாம் பிரதியில் பொம்மை பேசும் குரல் வெளிப்படுகிறது. முதல் பிரதியில் பொம்மைக்குக் குரலேயில்லை. முதல் பிரதிதான் நமக்கு முக்கியம் என்பதாலும், கால் செருப்பைப் போல் பயன்பாடு முடிந்ததும் இரண்டாம் பிரதி வீசப்பட்டு விடுவதாலும் முதல் பிரதியில் மனிதனுக்குக் குரல் உண்டு என்றறிகிறோம். "யார் தூக்கில் போட்டார்" "உன் காற்சட்டை தருவேன்" "எதிரியைத் தேடு" போன்ற குரல் சார்ந்த மொழி வடிவங்கள் மனிதனுக்கே உரியவையாய் விளங்குகின்றன. எனவே மனித அழுத்தம் கவிதையில் உள்ளது வெளிப்படுகிறது. இவ்வாறு பொம்மை x மனிதன் என்ற எதிர்வு கிடைக்கிறது.

இப்போது முதல் பிரதியின் உள்பிரதியாய், குரல்x குரலின்மை என்ற இருமை எதிர்வு இருப்பதைக்

கண்டுகொள்கிறோம். இரண்டாம் பிரதிகளை நாம் காட்டியது எவ்வளவு பயன்படுகிறதென்று நாம் புரிந்து கொள்கிறோம் இங்கே.

இந்த வகையில் பொம்மை x மனிதன்

குரல் x குரலின்மை

என்ற இருஜோடி கருத்துக்கள் எதிரும் புதிருமாக உள்பிரதியில் வடிவமாகி அமைந்திருக்கின்றன என்ற முடிவுக்கு வருகிறோம். இதுதான் திருஷ்டி கவிதையின் உள் உரு (Matrix) என்றும் கூறலாம். கவிதையின் வாசகச் செயலில் நடைபெறும் மொழிச் செயல்பாட்டுச் சலனத்தில் 'உள்உரு' தீர்மான அமைப்பாய் இயங்குகின்றது. இது பற்றிய விரிவு இப்போது தேவையில்லை.

இந்த மாதிரியான 'உள் உரு' தமிழ் உரை மரபிலும், கவிதைச் சிந்தனை மரபிலும் கூட உள்ளது.

'ஓம்' என்ற சொல்லுக்குத் தத்துவ அர்த்தம் சொல்லும்போது 'அ' ஆண்டவனையும், 'உ' பாசத்தையும், (அ+உ=ஓ) 'ம்' உயிரையும் குறிக்கும் என்று விளக்கும் மரபு உண்டு. 'அ' வுக்கும் ஆண்டவனுக்கும், 'உ'வுக்கும் பாசத்துக்கும் என்றெல்லாம் தொடர்பு கற்பிப்பது 'ஓம்' என்னும் ஒலிக்கு உள்ள அதன் 'உள் உரு' வைக் காண்பதுதான்.

வைணவத்தைப் 'பஞ்சராத்திரம்' என்பார்கள். அதாவது ஐந்து உண்மைகள். அவை பிரம்மம், பிரபஞ்சம், முக்தி, போகம், யோகம் ஆகியவை. திருப்பாவையில் 1 முதல் 5 பாடல்களில் பிரம்மமும், பிரபஞ்சமும் பற்றிக் கூறப்படுகின்றன. 6 முதல் 15 வரை யோகம் கூறப்படுகின்றது. 16 முதல் 26 முடியவும் யோகம் பற்றியே கூறப்படுகிறது. 27இல் போகம்; 28, 29இல் முக்தி பேசப்படடுகிறது.[51] இவ்வாறு வைணவம் கூறும் ஐந்து உண்மைகள் திருப்பாவையின் பிரதியில் உண்டு என வைஷ்ணவர்கள் கூறுகையில் ஐந்து உண்மைகள் என்ற 'உள் உரு' பற்றிய அறிவு நம் மரபிலும் இருந்தது தெரிகிறது.

தமிழ் என்னும் குறி

இன்றைய தமிழாய்வு, சமூகச் செயல்கள், மற்றும் நம் சிந்தனைகளுக்குள் பரவியிருக்கிற ஒரு குறியான 'தமிழ்' என்பது பற்றியும் கவனிக்க வேண்டும். வெளிப்பட்டும் வெளிப்படாமலும் இருக்கிற இந்தத் தமிழ்க்குறி (Tamil Sign) இன்று பல்கலைக் கழக ஆய்வுகளில் பேரளவுக்குக் காணப்படுகிறது. தொல்காப்பியரின் "பாட்டு உரை நூலே" என்று தொடங்கும் 'சூத்திரத்திற்குச் சமீபத்தில் வந்த ஓர் ஆய்வு நூல் இன்றைய தமிழ் மூவேந்தர் உணர்வு நாட்டுணர்வாய் அன்றும் இருந்தது தெரிகிறது என்று

விளக்கம் எழுதியது. இதனைப் பற்றிக் கூறும்போது எஸ்.வி. சண்முகம் 'இன்று தமிழகத்தில் பாமரரஞ்சகமாக வழங்கும் கருத்தின் பிரதிபலிப்பு' இது என்கிறார்.[52] தமிழ்க்குறி ஓர் ஆற்றல் வாய்ந்த சிந்தனை முறையாய் இருப்பதன் காரணத்தைக் குறியியல் விளக்க முடியும்.

இயற்சொல் பற்றி ஏற்கெனவே பார்த்தோம். இயற்சொல்லுக்கு இரண்டு குணங்கள் இருப்பதை எஸ்.வி. சண்முகம் விளக்குகிறார்.[53] ஒன்று, செந்தமிழ் நிலத்தின் வழக்காக அது இருக்கிறது. இரண்டு, தன் அர்த்தத்தை அச்சொல் வழாமல் இசைக்கும் என்பது. மேலும் இதுபற்றி விளக்கும்போது எஸ்.வி. சண்முகம், "தொல்காப்பியம் ஒரு பகுதி நிலப்பரப்பின் மொழி வழக்கை இயற்சொல்-இயல் வழக்கு-இயல்பானது என்றது. இரண்டு அந்நிலப்பரப்பைச் செந்தமிழ் நிலம் என்றது."[54] என்கிறார்.

இதிலிருந்து செந்தமிழ் நிலத்தின் வழக்கு மொழி இயல்பான வழக்கு என்ற சிந்தனை கிடைக்கிறது. அதுபோல் அர்த்தத்தை அது வழாமல் கொடுக்கிறது என்ற சிந்தனையும் கிடைக்கிறது. ஆனால் தொல்காப்பியரோ, ஆய்வை மேற்கொண்ட மொழியியல் அறிஞரான சண்முகமோ மொழிக்கும் புற உலகத்திற்கும் உள்ள உறவு பற்றித் தமது கருத்தை, அவர்களுக்குத் தேவையில்லை என்பதால் விளக்கவில்லை. ஆனாலும் நமக்கு அக்கேள்வி முக்கியம். இயல்பான வழக்கு என்பது உலகத்திற்கும் அது சுட்டும் பொருண்மைக்கும் அதனோடு தொடர்புடைய கருத்தாக்கத்திற்கும் நேரடியான தொடர்பு இருக்கிறதென்ற பிரமையை ஏற்படுத்துகிறது. அதாவது பிரதிநிதித்துவ உண்மையாக உலக உண்மை சொல்லில் உருவம் பெறுகிறது என்ற எண்ணம் இங்கு வெளிப்படுகிறது. தமிழ் நாட்டில் பிறந்த மக்களுக்கு மொழி இயல்பாக அர்த்தத்தைத் தரும் என்பதால் மொழி உரிமை வருவது ஆச்சரியப்படுவதற்குரியதல்ல. நிலமும் மக்களும் மொழியும் இங்கே இணைக்கப்படுகின்றன. அதாவது தமிழர்களின் தனிப்பட்ட அடையாள இனங்காணல் இங்கு நடக்கிறது. ஒரு கூட்டம் மக்களின் தனிப்பட்ட அடையாள இனங்காணல் பற்றிய முக்கியமான ஓர் ஆய்வை இங்கே அறிமுகம் செய்து கொள்வோம். மில்டன் சிங்கரின் "மனிதனின் கண்ணாடித்தன்மை கொண்ட சாரம்" (Man's Glassy Essence) என்ற நூலில் இந்த ஆய்வு மேற்கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது. அந்நூல் மானுடவியல் குறியியல் (Semiotic Anthropology) என்று துணைத் தலைப்பு வைத்துள்ளதால் நம் குறியியலுடன் மிகச் சரியாக இணைந்து செல்கிறது அந்த ஆய்வு முறை.

இந்நூலாசிரியர் பியர்ஸின் குறியியல் ஆய்வுமுறையையும் அதுபோல் மானுடவியலையும் மொழியியலையும் இணைக்கும் முயற்சியையும் மேற்கொள்கிறார்.

பியர்ஸ் தனது குறியியல் உள்பேச்சு பற்றிச் சிந்தித்ததை ஏற்கெனவே பார்த்தோம். அதாவது ஒருவன் வெளியில் ஒருவரோடு பேசுவது போலவே தனக்குள்ளும் பேச முடியும். வெளியில் ஒருவரோடு பேசும்போது சொற்கள் என்னும் குறிகளைப் பயன்படுத்துவது போலவே, உள்பேச்சில் சொற்கள் குறிகளாய்ப் பயன்படுத்தப்படும். ஆனால் உள்பேச்சில் பயன்படுத்தப்படும் சொற்கள், வெளியில் பயன்படுத்தப்படும் சொற்களிலிருந்து சற்று மாறுபட்டவை. அதாவது அவை சொற்கள் போன்றவை; சொற்களை ஒத்திருக்கும் ஒப்பான் (Icon), சுட்டி (Index) போன்ற குறிகளாகும். இந்த உள்பேச்சுத்தான் சிந்தனை எனப்படுவது.

இந்த உள்பேச்சான சிந்தனையைப் புறரீதியானஅணுகல் மூலமே அறிய முடியும் என்றார் பியர்ஸ். இப்படிச் சொன்னதால் இவர் பிற தத்துவ வாதிகளின் தவறைச் செய்யவில்லை. அதாவது புறரீதியான மொழிச்செயல்பாட்டை ஆய்ந்தார் பியர்ஸ். உள்பேச்சு பற்றிய சிந்தனை இவருக்கு உள் உணர்வைப் புரிய வைத்தது. இவ் உள் உணர்வு உள்ளேயிருக்கும் 'அகம்' என்ற 'நான்' அல்ல. நான் (அகம்-Ego) என்ற இருகல் பின்னால் தோன்றுவதாகும்.[56] நம் அக உணர்வுகள், பயங்கள், திறமைகள், செயல்கள் எல்லாம் 'நான்' என்ற அகம் தோன்றுவதற்கு முன்பே தோன்றுவதாகும் என்றார் பியர்ஸ். பியர்ஸ் இந்த இடத்தில் தத்துவவாதி கான்டை (Kant-ஐ) மேற்கோள் காட்டினார். கான்ட், குழந்தைகள் 'நான்' என்ற சொல்லை மிகவும் பிந்தித்தான் கற்கிறார்கள் என்றார்.

இனி 'நான்' என்ற மொழிசார்ந்த சொல்/அறிவு எப்படி உருவாகிறதென்று பியர்ஸ் கூறுகிறார் எனப் பார்ப்போம். அதாவது 'நான்' மற்றும் 'நான் → அல்ல' (Ego and non-ego) என்ற உணர்வு புலனறிவு சார்ந்த தீர்ப்புக்களைத் தருகிறது. இது உலகைப் புரியவைக்கிறது. முதலில் ஒருவன் தனி நபர் (தனிப்பட்டவர்) அல்ல. அவனது சிந்தனைகள் என்பது அவனுடன் நிகழும் பேச்சு; அவன் அகம் பிற அகத்துடன் (non-ego) கொள்ளும் தொடர்பால் ஏற்படும் குறிகளின் தொகுப்புத்தான் அவனைக் கட்டியமைக்கிறது. எல்லாச் சிந்தனைகளும்- அவை எப்படிப்பட்டவையானாலும் குறிகளே. ஒரு தனிநபரின் தனிப்பட்ட 'தன்னமை' என்பது தனிப்பட்ட உணர்வுகளை அறிதல் மட்டுமல்ல, ஒரு குறிப்பிட்ட முறையில் செயல்படுதலும் ஆகும். அதாவது உள்முகச்செயல்பாடு ஆகும். இவ் விஷயங்களைப் பியர்ஸ் 1893-இல் எழுதிய ஓர் ஆய்வில்

வெளிப்படுத்துவதாகச் சிங்கர் கூறுகிறார்.[57] இந்த உள்முகச் செயல்பாடு நம் நடவடிக்கைகளைப் பாதிக்கிறது. இவ்வாறு உள்பேச்சு என்னும் குறியியல் செயல்பாடு (ஏனெனில் நான், நீ போன்ற குறிகள் இங்கு இருவருக்குப் புரியும்விதமாகப் பயன்படுத்தப்படுவதால்) ஒருதனிப்பட்ட 'தன்னமை' உருவாக்கக் காரணமாகிறதென்று அறிந்துகொள்கிறோம்.

இதில் குறிகள் எப்படி பங்கெடுக்கின்றன என அறிய வேண்டும். மனிதனின் அகம், புறத்தில் நடக்கும் உரையாடலின் தொடர்ச்சியான உள்பேச்சு என்று கூறிய பியர்ஸ், தனிமனித அகம், புற அகத்தோடு கொள்ளும் உறவால் உருவாகிறது என்ற பியர்ஸ்-அடுத்ததாக அகத்தையும் புறத்தையும் சுட்டும் சொற்களுக்கு வருகிறார். இந்த முறையில் கருத்து முதல்வாதத் தவறுக்குள் விழாமல் தப்புகிறார் பியர்ஸ் என்று கூறலாம்.

அவர் மனித உள்பிரக்ஞையைச் சுட்டும் சொற்குறிகள் உள்ளன என்று சுட்டுப் பெயர்களையும் மூவிடப் பெயர்களையும் கூறினார். இப்பெயர்கள் இன்று மொழியியலில் ஒரு தனி ஆய்வாகும். அதனை "Person Deixis" என்று மேல் நாட்டில் அழைக்கிறார்கள். மூவிடம் சார்ந்த நபர்களின், பொருள்களின், சம்பவங்களின் தன்மை கால, இடப்பரிமாணத்தில் ஒருவர் இன்னொருவருக்குக் குறிப்பதுபோல் வந்தால் அது (Deixis) ஆராய்ச்சி ஆகும். இவன், அவன், மற்றும் நான், நீ, என், உன், இங்கு, அங்கு, போன்ற சொற்களின் ஆராய்ச்சியை இங்கு நாம் கருதலாம்.

'நான்' என்னும் சொல்லால் ஆன சின்னம் அப்படி ஒரு சொல்லைச் சொல்லும் நபரைக் குறிக்கிறது. இச்சிந்தனையைப் பிரஞ்சுத் தத்துவப் பேராசிரியரும் மார்க்சீயச் சிந்தனையாளருமான அல்துஸ்ஸர் 'உட்படுத்தல்' (interpellation) என்றழைத்தார். 'ஏய். . .நீ. . அங்கே' என்று சாலையில் போகிறவனை நாம் அழைத்தவுடன் நீ என்ற ஒலியுடன் அவன் தன்னை இனம் காண்பான்.

'நீ' என்றழைக்கப்பட்டவுடன் 'நான்' 'என்'னை இனம் கண்டு கொள்கிறேன். இங்கு 'நீ', 'நான்', 'என்' என்ற இடப்பெயர்கள் மறைமுகமாக அரசு எந்திரத்தின் கருத்துருவத்தை 'நான்' 'என்'னை இனம்காணும் சொற்கள் மூலம் எனக்குள் கொண்டு வருகின்றன. இதனை டேவிட் சில்வர்மனும், பிரியன் தோரோடும் விளக்கிச் சொல்லியுள்ளார்கள்.[58] இங்கு ஒரு பிரச்சினையும் உள்ளது. அரசு எந்திரம் நேரடியாக அதன் கருத்துருவத்தை 'நான்' மூலம் கொண்டுவரும் எனத் தோன்றுகிறது. அப்படியானால் தமிழ்க் குறிகள் நம் பார்வைகளுக்குள் நுழைந்து நம் உலகப் பார்வையைத் 'தமிழ்ப் பார்வை'யாய் மாற்றுவது எங்ஙனம் என்ற கேள்வி

வருகிறது. 'இதுபோன்று மேற்கில் 'பாசிசம்' என்ற சிந்தனையை ஆய்ந்துள்ளார்கள். 'தமிழ்ப் பார்வை'யில் அடங்கியுள்ள கருத்துருவ அம்சங்களை நாம் தனியாய்ப் பிரிக்கவேண்டும்.[59] அந்த விரிவான ஆய்வு இங்கு நம் முக்கிய நோக்கமில்லை என்பதால், தமிழ் உணர்வின் கருத்துருவக் கட்டுமானத்தில் நான், நீ போன்ற சுட்டிகள் (Index) செயல்படுவதை மட்டும் ஆயவேண்டும். அதற்கு முக்கியமாய், பியர்ஸ் சுட்டும் தனிப்பட்டவர் 'தன்னமை'க்கும் குழு தன்னமைக்கும் உள்ள தொடர்பையும், ஒன்றிலிருந்து இன்னொன்றுக்கு எப்படி மாற்றம் நடக்கிறது என்ற செயல்முறையையும் அறிந்துகொள்ள வேண்டும். இதற்குப் பியர்ஸ் அவர்கள் நாம் நம்மை இனம் காண்பது நாம் ஒரு சமூகத்தில் உறுப்பினர்கள் தான் என்பதால் தான் என்கிறார். அதேபோல் ''நான்'' ''என்'' மற்றும் ''நீ'' ''உன்'' என்ற சொற்கள் தனிப்பட்டவருக்கும் குழுவுக்கும் உள்ள தொடர்பைச் சுட்டுகின்றன. இவ்வகையில் நான் என்பது செந்தமிழ் நிலத்து இயல் வழக்கு என்று எடுத்துக்கொண்டால், 'நான்' என்பது செந்தமிழ் நிலத்தின் மனிதனாகிய நான் என்ற அர்த்தம் கிடைக்கிறது. இந்த அர்த்தம் "மொழிப் பொருள் காரணம் விழிப்பத் தோன்றா" என்பதால் இடுகுறி அர்த்தம் தான். ஆனால் 'நான்' என்பது தமிழ் பேசும், படிக்கும், தமிழ்ச் சூழலை உள்வாங்கியுள்ள மனிதனின் "அகத்தை"க் கட்டி வைத்திருப்பதால் காரண அர்த்தம் ஆகிவிடுகிறது. செந்தமிழ் நிலமும், மொழியும் 'தனக்கு' உரியதாக ஆகிவிடுகிறது 'நானு'க்கு.

இந்த வகையில் தமிழ் இன்று தமிழர்களின் மனதில் செலுத்தும் குறியியல் செயல்பாட்டின் தன்மையைப் புரிந்துகொள்ளலாம். இந்தத் தமிழ் பற்றிய குறியியல் கோட்பாடு பல்வேறு உதாரணங்களுடன் செய்யப்படும் போது அதிக விளக்கம் கிடைக்கும். கல்வி, பத்திரிகை, அரசியல் சொற்பொழிவுகள், சட்டசபைச் செய்திகள், தேர்தல் விளம்பரங்கள் என்று குறியியல் ஆய்வு செய்து தமிழுணர்வின் உண்மையை வெளிக்கொண்டு வரலாம்.

இங்குப் பாரதிதாசனின் பல பாடல்களில் வெளிப்படும் தமிழுணர்வின் குணத்தை ஆயும் முகமாக ஒரு வரியை எடுத்துக் குறியியல் ஆய்வு மேற்கொள்வோம்.

இசையமுது இரண்டாம் தொகுப்பில் உள்ள வரி இது :

"செந்தேனோ தமிழோ - அவள் உதவிய சுகம்"

இப்பாடல் வரியின் பல்வேறு அர்த்தங்களைக் காணவேண்டும்.

(1) முதலில் இந்த வாக்கியத்தில் ஒளிந்துள்ள ஒரு கேள்வியிலிருந்து ஆரம்பிப்போம். 'செந்தேனோ தமிழோ அவள் தந்த சுகம்' என்ற வாக்கியத்தில் பதில் எதிர்பார்க்காத ஒரு கேள்வி உள்ளது. அதாவது ஒரு 'நானும்' ஒரு 'நீயும்' அந்த அமுங்கிய கேள்வியின் பின்னால் உள்ளனர். அதாவது எந்தக் கேள்வியையும் கேட்க ஒருவனும், கேட்கப்பட வேறொருவனும் வேண்டும். இந்தக் கேள்வி தன்னுடன் கேட்கப்படுகிறது. அப்படியென்றால் கேட்கிறவன் (நான்) ஒருவன் என்றும், தன் மனம் 'நீ' என்றும் ஆகிறது. நானும் மனமும் இணைதல்.

(2) 'அவள் உதவிய சுகம் செந்தேனோ தமிழோ' என்ற கேள்வியில் ஒரு புதிர்ப்பண்பு காணப்படுகிறது. இது நேரடியான கேள்வி அல்ல. ஏனெனில் அவளது சுகம் எதார்த்தமாகப் பார்த்தால் (Literally) பாலியல் சுகம். எனவே பாலியல் (Sex) என்பது பதிலி (Substitute) மூலம் வெளிப்படுகிறது இங்கே.

(3) அவள் தந்த சுகம் உடல் சுகமா மனச் சுகமா என்று கேட்டால் அதற்கோர் அர்த்தம் இருக்கிறது. அதைவிட்டுச் செந்தேனா அல்லது தமிழா என்று கேட்கும்போது தர்க்க பூர்வமற்ற (illogical) பொருத்தமற்ற ஓர் ஒப்பிடல் வெளிப்படுகிறதை அறிகிறோம்.

(4) 'அவள் தந்த சுகம் தேனா அல்லது தமிழா?' என்று கேட்கும்போது பெண் பற்றிய ஒரு பார்வையும் வெளிப்படுகிறது. அதாவது ஆண்கள் தங்களுக்குள் உருவாக்கும் பெண் பற்றிய பார்வை உருவாகிறது இங்கே. இவ்வரியில் சொல்லப்பட்டுள்ள பார்வை பெண் உதவுபவளாகவும் ஆண் உதவியைப் பெறுகிறவனாகவும் இருக்கின்றனர். உடல் அளவில் உறுதியுடன் இருக்கும் ஆண் இங்குப் பெண்ணிடம் உதவி பெறுகிறவனாய்-பாலியலைப் பொறுத்தவரை அமைகிறான். மேலும் இது ஆணின் குரல். ஆண் ஆணிடம் பேசுவது இது. இவ்வரியைச் சொல்லும் 'நான்' ஓர் ஆண்; கேட்கும் 'நீ'யும் ஓர் ஆண்.

(5) ஆண் ஒரு தேவையுடன் இருப்பவன் என்றும், பெண் அவன் தேவையை அறிந்து கொடுப்பவள் என்றும் அமைகிறார்கள். தேவை (Want) என்ற பொருளாதார வகைமை பெண்ணால் மௌடீகப்படுத்தப்படுகிற (Mystified want) விதமாகச் சித்திரிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

(6) இறுதி இரு கருத்துக்களிலும் (4)-உம் (5)-உம் பெண் ஆணின் பிரதிபிம்பமாக அவனால்-அவனை முன்வைத்துத் தன்னை இனம் காண்பவளாக, தன்னை உருவாக்குபவளாக வருணிக்கப்பட்டுள்ளாள்.

இக்கவிதையை எழுதிய பாரதிதாசனின் கருத்து அளவில் உருவான 'நான்' என்பது இக்கவிதை வரியை எழுதுகிறது. அப்போது அந்த 'நான்' இந்த 6 கருத்துக்களை ஒரு கற்பனையான 'நீ'க்கு அளிக்கிறது. அதாவது ஒரு 'சொல்வோன்' ஒரு 'கேட்போனுக்கு' அளிக்கிறான். அப்போது நடுவில் உள்ள செய்தியில் (Message) வெளிப்படும் 'நான் x நீ' தமிழை உள்வயப்படுத்துகின்றன. அப்படி பார்த்தால் தமிழுடன் தர்க்கமற்ற கவித்துவத் தன்மையும் (கவித்துவம் என்பது தர்க்கமற்றதன் இன்னொரு பெயர்.) பெண் ஒரு மோகப் பொருள் என்ற எண்ணமும் இணைந்து, வெளிப்படுத்தப்படும் செய்தியின் பகுதியாகி வாசகனுக்குக் கிடைக்கின்றன.

இவ்வாறு "நான்", "நீ" இரு பரிமாணங்களில் தமிழால் கட்டுப்படுத்தப்படுகின்றன. இம்முறையில் தமிழ்க் கருத்துருவம் ஏற்படுகின்றது.

இவ்வளவு நேரமும் நாம் சர்ச்சித்த செய்திகளைக் கீழ் வருமாறு வடிவமாக்கலாம்.

கவிஞன்-
நான்-
(சொல்
வோன்)

[செய்திகள்]

1. தன்னைக் கேட்கும் கேள்வி
2. பதிலி மூலமான வெளிப்பாடு
8. அதர்க்கம் (Illogicality)
4. ஆண் ஆணிடம்பேசல் (பெண் பற்றி)
5. பெண் மௌடீகப் படுத்தப்பட்டபொருள்
6. பெண் ஆணால் உரு வாக்கப்பட்டவள்

[செய்திகள்]

-நீ-
வாசகன்
(கேட்
போன்)

இவ்வரைபடத்தை யாக்கப்ஸனின் குறியியல் வரைபடத்துடன் ஒப்பிடலாம். (பார்க்க, அடிக்குறிப்பு 26).

இந்த வரைபடத்தின் முதல் செய்தியை எடுத்துக் கொள்வோம். ரோமன் யாக்கப்ஸன்[60] கவிதை என்பதை மொழியியல் நோக்கில் விளக்க வந்தபோது கவிதை என்பது மொழி தன்னுடன் பேசல் என்றார்.

அதுபோல் இரண்டாம் செய்தியில் வரும் பதிலி என்பது பதிலியன் என்று ஏற்கெனவே பார்த்தோம். ('பதிலியன்' உருவக அணியாகவும் செயல்படும். அப்போது அது கவிதையின் செயல்).

மூன்றாவது செய்தி அதர்க்கம். இதுவும் கவிதைக்கு உள்ள குணமாகும். மொழிச் செயல்பாட்டின் பொதுக் குணமாகவும் இந்தக் கவித்துவம் இருப்பதை ரோமன் யாக்கப்ஸன் கூறுகிறார்.[61]

அடுத்து மூன்று செய்திகளும் பெண் என்னும் மௌடீகப் பொருளைப் பற்றி ஆண்கள் தமக்குள் பேசுதலும், தம் பேச்சில் அவர்களை உருவாக்குதலும் ஆகும். ஆதாம், ஏவாளை விலா எலும்பால் உருவாக்கியது போல.

இப்படிப் பார்க்கையில், ஆணுக்கான பொருளாய்ப் பெண்ணுருவாக்கமும் கவிதை உருவாக்கமும்[62] நடந்துள்ளது தெரிகிறது. தமிழ்க் கருத்துருவம் (Tamil Ideology) இன்று அரசியல், செய்தித் தொடர்பு, ஆராய்ச்சி போன்றவற்றிலும் பரவியிருப்பதை நாம் இத்தகைய ஆய்வுமுறை மூலம் இனம் காணலாம். தமிழுணர்வு ஒரு பதிலி உணர்வு. எங்கெங்குத் தமிழுணர்வு வெளிப்படுகிறதோ அங்கெல்லாம் குறியியல் ஆராய்ச்சி மேற்கொள்ள வேண்டும். அந்தந்தச் சூழலில் 'தமிழ்' என்பது எதைச் சுட்டும் மறை பொருளாய் நிற்கிறதென்று கண்டுபிடிக்கவேண்டும். 'நான்' 'நீ' என்ற சுட்டுப்பெயர்களில் 'நானைப்' பயன்படுத்தி 'நான் தமிழன்' என்று கூறமுடியும். எனவே 'நான்' என்பது 'நான் தமிழன்' என்பதற்குப் பதிலி. ஆனால் 'நீ' என்பது அப்படி அல்ல. 'நீ தமிழன்' அல்லது 'நீ வேறு' என்ற இரண்டு சாத்தியப்பாடும் உள்ளன. 'நான்' நாம்' என்ற தன்மையிடப் பெயர்களால் சுட்டப்பட்ட தமிழுணர்வு இன்று அரசியலில் எதன் பதிலியாய்ச் செயல்படுகிறதென்ற ஆராய்ச்சி இனிமேல் செய்யப்பட வேண்டியதாகும். இந்த இடப்பெயர் சார்ந்த குறியியல் ஆராய்ச்சி பிறமொழிகளை வைத்தும் செய்து அம்மொழிகளைப் பற்றியும் அறியமுடியும்.

குறியியலில் உரை

இவ்வளவு நேரம் இந்த நெடுங்கட்டுரை முழுவதும் பார்த்த விஷயங்களை ஒரே ஒரு சிந்தனையின் அடிப்படையில் சுருக்கலாம். அது குறி எப்போதும் இன்னொன்றைக் குறித்து நிற்கும் என்பது. அந்த இன்னொன்றுக்கும் குறிக்கும் உள்ள தொடர்பு பற்றி இங்கு இறுதியாகப் பார்க்க வேண்டும்.

குறியையும் அது சுட்டும் அர்த்தத்தையும் விளக்கும் முறைக்குப் பெயர் உரை. செய்யுளை அணுகி உரைசொல்வது பற்றித் தொல்காப்பியம் கூறும் கருத்துக்களைப் பழம் தமிழ்ச் சிந்தனை என்று கூறலாம்.

தொல்காப்பியர் நிரல்நிறை, சுண்ணம், அடிமறி, மொழிமாற்று என்று நான்கு வகை உரை உண்டு என்கிறார்.

அவற்றில் 'நிரல் நிறை' என்பது எந்தச் சொல்லுக்கு எந்தச் சொல் ஜோடி என்று சொற்களை இணைத்துப் பொருள் காண்பது.[63]

'வண்ணம்' என்பது 'சுரையாழ அம்மி மிதப்ப' என வருமாயின் 'சுரை மிதப்ப அம்மி ஆழ' என்று ஒவ்வொரு சீரும் மாறி நின்று பொருந்தி வருதல். 'அடிமறி' என்பது எந்த அடியையும் மாற்றிப் போட்டு அர்த்தம் காணல். 'மொழி மாற்று' என்பது சொற்களையும் தொடர்களையும் விருப்பம்போல் மாற்றிப் பொருள் சொல்லும் முறை.

முதல் மூன்றும் ஒரு வகையில் குறிப்பிட்ட முறையில் பொருள் கொள்ளத் திட்டமிட்டு எழுதப்படும் செயற்கைச் செய்யுள்முறை. நான்காவது பொருள்கொள் முறை கவனிக்கக்கூடியதாக உள்ளது. நச்சினார்க்கினியரின் பொருள் கொள் முறை இது. இந்த நான்காவது பொருள்கொள் முறை சொல்லுக்கும் அர்த்தத்திற்கும் உள்ள உறவு சாசுவதமானதல்ல என்ற தற்காலச் சிந்தனையை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகும். என்றாலும் சொல்லுக்கும் அது குறிக்கும் அர்த்தத்திற்கும் இங்குச் சந்தேகிக்கப்படாமல் சொற்களின் இணைவுதான் அர்த்த வித்தியாசத்திற்குக் காரணம் என்று வலியுறுத்தப்படுகிறதென்று சொல்லலாம். அதாவது இன்றைக்கு, அர்த்தத்திற்கும் குறிக்கும் நடுவில் உள்ள உறவு இரும்புச் சங்கலியால் இறுக்கிக் கட்டப்பட்டதல்ல என்கிறார்களே அந்த அடிப்படையை நோக்கி வந்த உரைமுறை எனலாம்.

மேலும் மொழி மாற்று என்பது பொருளை (அர்த்தத்தை) ஏற்கெனவே அறிந்தவரின் உரை முயற்சியாகவும் மொழியை அதற்குத்தக தேடுகிற செயலாகவும் இருக்கின்றது. (அதாவது குறிப்பீடு தெரிந்திருக்கக் குறிப்பான் தெரியாதிருத்தல்). இங்கே உரைக்கு அதிகம் வேலையில்லை. உரை சொல்பவன் அர்த்தத்தை ஏற்கெனவே தெரிந்திருப்பதால் சப்தத்தைத்தான் தேடுகிறான். இது உண்மையில் உரை சொல்பவனின் வேலை அல்ல. அதாவது செய்யுளில் அர்த்தம் இல்லை. படிப்பவனிடம் தான் அர்த்தம் இருக்கிறது என்ற தத்துவத்தைத்தான் இச்செயல் வெளிப்படுத்துகிறது. எனவே சொற்களைத் தம் விருப்பப்படி வளைத்தும் நெளித்தும் மாற்றியும் போடுகிறான் உரையாளன். இது வாசகன் தனது பிரதியை எழுதும் செயல்.

ஆனால் இன்னொரு வகை உரை உள்ளது. அதனை மறைமுகமாக வெளிப்படுத்துகிறது தொல்காப்பியம். உரியியலில் சொற்களைப் பற்றிச் சொல்லும்போது பொருளுக்குப் பொருள் தேடினால் அது எல்லையில்லாமல் போகும் என்கிறார் தொல்காப்பியர்.[64] பொருள் சொல்கிறவர்தான் உரையாசிரியர்.[65] எனவே உரியியலில் உள்ள வேறொரு சூத்திரத்திற்குப் பொருள் கூறுகையில் உரிச் சொல்லுக்கு மட்டுமன்றி எல்லாச் சொல்லுக்கும் அது பொருந்தும் என்று உரையாசிரியர்கள் கூறுவதால் இந்தச் சூத்திரமும் எல்லாச் சொல்லையும் பற்றிக் கூறுகிறதென்று எடுத்துக்கொள்ளலாம். அப்படி எடுத்துக் கொண்டால், சொல்லுக்குப் பொருள்தேட ஆரம்பித்தால் தேடிக்கொண்டே போகலாம் என்கிறார் தொல்காப்பியர். உரிச்சொல் பற்றி நடந்த ஒரு விவாதத்தில் பல நிபுணர்கள் உரிச்சொல் என்பது அகராதிச்சொல் (Lexicon) என்று விவாதித்துள்ளதை இங்கே நினைக்கமுடியும்.[66] அப்படியென்றால் உரிச்சொல்லின் பொருளுக்கு மீண்டும் பொருள் தேடினால் அது வரம்பில்லாமல் போகும் எனப்பொருள் கூறலாம். அங்ஙனம் சொல்லுக்குப் பொருள் எல்லையில்லாமல் போகுமெனில் செய்யுளுக்கும் பொருள் எல்லையில்லாமல் போகும் என்று கூறுவது பொருத்தமானதுதான்.

இந்தப் பின்னணியோடு ரோலான் பார்த், உரை பற்றிக் கூறுவதைக் காண வேண்டும். ரோலான் பார்த் உலகை வியக்க வைத்த தனது S/Z என்ற நூலில்[67] உரை பற்றிக் (Interpretation) கூறுகிறார்.

பார்த், பிரதி என்பது பல வாசல்களைக் கொண்டது என்கிறார். அது பல மொழிகளின் உறைவிடம்; பல வலைப்பின்னல்கள் ஆரம்பிக்குமிடம் என்கிறார். அதனை நாம் வாசிக்க ஆரம்பித்த உடனேயே அதன் வாசல்கள் திறக்க ஆரம்பிக்கின்றன; அதன் பல்வேறு மொழிகள் பல்வேறு அர்த்தங்களைத் தர ஆரம்பிக்கின்றன. அதன் வலைப்பின்னல்கள் பிரதிக்குள் உள்ள பல்வேறு உறவுகளையும், நாம் செல்லத்தக்க பல்வேறு பாதைகளையும் சுட்ட ஆரம்பிக்கின்றன.

இந்தப் பிரதியை, எழுதும் பிரதி (Writerly) என்கிறார். அதாவது வாசிக்கிறவன் திருப்பி எழுதும் பிரதி. வாசிக்கிறவன் தன்னை இணைத்துத் தன் விருப்பம்போல் தன்பொருளைக் காணும் பிரதி.

இன்னொரு பிரதி உண்டு. அதன் பெயர் வாசிக்கக்கூடிய பிரதி (Readerly Text). இது 'எழுதக் கூடிய பிரதி' யிலிருந்து

வேறுபட்டது. 'எழுதக்கூடிய பிரதி' ஓர் அர்த்த உற்பத்தி ஸ்தானம் என்றால் 'வாசிக்கக் கூடிய பிரதி' உற்பத்தி செய்யப்பட்ட பொருள். செய்து முடிக்கப்பட்டது இது. இப்படிப்பட்ட மூடிப்போன பிரதிகள்தாம் நம் மொழிகளில் அதிகம். செவ்வியல் இலக்கியங்களான சங்க இலக்கியத்தையும், பழங்கால மொழிகளின் செய்யுள்களையும் இவ்விதத்தில் சேர்க்கலாம். இந்த வாசிக்கும் பிரதியை உடைக்க முடியாது. அதன் பல்வேறு அர்த்தங்களை, வாசல்களைத் திறந்துகாண முடியாது. எனவே வாசிக்க மட்டுமே முடிந்த இந்தப் பிரதிகளின் உள்ளே நுழைய, அதன் வாசலைத் திறந்து பல்வேறு அர்த்தங்களை வெளிப்படுத்த ஓர் உபாயம் (Strategy) வேண்டும்.

அந்த உபாயம்தான் உரை. ஆனால் உரை வெறும் பழைய இலக்கியங்களுக்கு மட்டுமே காணமுடியும் என்ற நிலைப்பாடு பின்பு தகர்ந்து விட்டது.

உரை சொல்வதன் மூலம் நாம் அர்த்தத்தைப் பிரதிக்குக் கொடுக்க முடியாது. அதற்குப் பதிலாகப் பிரதியில் என்னென்ன அர்த்தங்கள் உள்ளுறைந்து இருக்கின்றன என்று அறிய முடியும். இங்குப் பிரதிநிதித்துவ உண்மையே பிரதி. அதாவது உலக உண்மையை அப்படியே சுட்டுவதே பிரதி என்ற எண்ணம் சிதறடிக்கப்படுகிறது. உலக உண்மை, பிரதியில் 'காப்பியடிக்கப்படுகிறது' என்ற போலிமை வாதம் பொய்ப்பிக்கப்படுகிறது. அதுதான் உரையின் செயல். எனவே உரைமூலம், பிரதியின்பல வாசல்களுக்குள்ளும் ஒரே நேரத்தில் புகமுடியும். இந்த வாசல்களில் ஏதொன்றும் பிரதான வாசலல்ல. எல்லா வாசலும் முக்கியமானவை. அதாவது பல்பொருள் உண்மையை ஒரே நேரத்தில் பலரும் அறிய முடியும்.

எனவே எழுதக்கூடிய பிரதிக்கு உரைசொல்ல முடியாது என்றாகிறது.

சமீப காலங்களில் சில பிரச்சினைகள் எழுந்துள்ளன. இப்படி உரை சொல்வதற்குச் சுதந்திரம் கொடுக்கப்பட்டவுடன் தேவையற்ற உரைகள் எழுதப்பட்டன. உரையை விருப்பம் போல் எழுதலாம் என்ற எண்ணம் வந்துள்ளது. எனவே இன்று சில அடிப்படைகள் (Criteria) உரை சொல்வதற்கு வேண்டும்[68] என்ற குரல் எழுந்துள்ளது. இக்குரலை எழுப்பி உள்ளவர் குறியியலைப் பரப்பிய முக்கியமான பேராசிரியர் என்று கருதப்பட்ட இத்தாலிய நாட்டவரான உம்பர்த்தொ எக்கோ (Umberto Eco) ஆவார். இவர் தன்னுடைய முந்திய நூல்களிலும் நாவல்களிலும் வெளிப்படுத்திய

நிலைப்பாட்டை மறுக்கும் நிலைக்கு இன்று வந்துள்ளார். பல்வேறு உரைவிளக்கங்கள் வேண்டும்; என்றாலும் பிரதிக்கும் ஒரு நோக்கம் உண்டு என்ற நிலைப்பாட்டுக்கு இன்று வந்துள்ளார். ஆசிரியனின் நோக்கம் பிரதியில் உண்டு என்ற சிந்தனையை இப்போதும் எதிர்த்தாலும் பியர்ஸின் சிந்தனையான எல்லையற்ற குறிவயமாதல் என்ற சிந்தனையை எக்கோ இன்று மறுபரிசீலனைக்கு உட்படுத்த நினைக்கிறார்.

ஆனால் எல்லையற்ற பொருளைப் பிரதியில் காண்பது சரியானதுதான் என்று எக்கோவை மறுக்கிறவர்களில் முக்கியமானவர்கள் ஜோனாதன் கல்லரும் (Jonathan Culler) ரிச்சர்ட் ரார்ட்டியும் (Richard Rorty) ஆவர். ரிச்சர்ட் ரார்ட்டி, பிரதிக்கு நோக்கம் உண்டு என்று கூறிய எக்கோவை விமரிசித்து, தன்னுடைய கருத்தான 'பயன்பாட்டு வாதத்தை' (Pragmatism) எக்கோ ஏற்க வேண்டும் என்கிறார். அதன்படி, எல்லையற்ற பொருள் காணல் சரியானதுதான் என்றும், அவரவர் எந்தெந்தத் தேவைக்கு அதனைப் பயன்படுத்துகிறோம் என்று தெளிவிருந்தால் போதும் என்று வாதிக்கிறார்.

மொத்தத்தில் பொருளுக்குப் பொருள் காணல் என்ற எல்லையற்ற பொருள் காணல் முறை தமிழ் மரபிலும் இருந்திருப்பது முக்கியமான ஒரு தகவல் என்றறியலாம்.

நம் வழிமுறை ஒன்றை உருவாக்க விரிவான கோட்பாட்டு ஆய்வுகளும், நடைமுறைச் செயல்பாடுகளும் நடைபெற வேண்டும். அதற்கு முன் நாம் எந்தக் கருத்தை ஏற்கலாம் என்றும், எதனை விட்டுவிடலாம் என்றும் முடிவு கூற முடியாமல் தான் இருப்போம். ஆனால் எதனை ஏற்பது எதனை விடுவது என்ற அறிவு எவ்வளவு சீக்கிரத்தில் நமக்குக் கிடைக்கிறதோ அவ்வளவு சீக்கிரத்தில் நம்முடைய பயணத்தின் திசைவழிகளும் தெளிவாகும். அல்லது மேல்நாட்டுக் கருத்துக்களை அப்படியே செம்புள்ளி கரும்புள்ளியாய் நம்முகத்தில் பூசிக்கொண்டு அவலட்சணமாய்க் காட்சி அளித்தபடி நிற்போம்.

குறிப்புக்கள்

1. *தமிழவன், **ஸ்ட்ரக்சுரலிசம்**, பாரிவேள் பதிப்பகம், பாளையங்கோட்டை, 1982, ப.24.*
2. Hawkes, Terence, **Structuralism and Semiotics**, Methuven and Co. London, 1977.

3. இங்கு, குறி மூவகையாகச் செயல்படும். அதாவது குணம் சார்ந்த குறி (qualisign), பொருள்/நிகழ்ச்சி தனியாகச் செயல்படும் முறையில் அமையும் குறி (Sinsign), குறியாகச் செயல்படும் சட்டம் (Legisign).

பிரதிநிதித்துவம், ஒப்பான் (Icon), சுட்டி (Index) மற்றும் குறியீடு (Symbol) என மூவகையாகச் செயல்படும்.

பொருளை (Object), அதனை அறியும் சாத்தியப்பாட்டின் மூலம் யூகமாக அறிதல் (Rheme), குறி மூலமாக அன்றிப் பொருளே தன்னைப் பற்றி அறிவித்தல் (dicent), ஒரு சட்டமாக (Law) ஒரு பொருள் தன்னைத் தெரியப்படுத்தல் என மூவகையாகப் பாகுபடுத்தலாம். இவ்வாறு பியர்ஸ் குறிகள் பல்வேறு வகைகளுடன் மாறிமாறி இணைந்து ஏற்படுத்தும் 66 சாத்தியப்பாடுகளை விளக்குவார்.

4. Moi, Toril (Ed). **The Juha Kristeva Reader**, Basil Blackwell, Oxford, 1986, p.78.

5. Foucault, Michael, **The Order of Things the Archaeology of Human Sciences**, Tavistock Publications, London, 1970, p.17.

6. Ibid. p. 25.

7. Carlos. S, **Fivefold Divisions of Tamil Land**. Vidya Bharathi, Vol. 1. No. 1, Bangalore University, 1975.

8. இங்குப் 'பாலை' பற்றிக் கூறப்படவில்லை. அது தொல்காப்பியர்,

> நடுவண் ஐந்திணை நடுவண தொழிய
> படுதிரை வையம் பாத்தியப் பண்பே

என்று பாலை நிலத்தைத் தவிர்த்தலை அடியொற்றியாகும்.

9. --- the essential function of the verb to be is to relate all Language to the representation that it designates- Foucault, Michael, The Order of Things, The Archaeology of Human Sciences, Tavistock Publications, London, 1970, p. 95.

10. But Language-the performance of a language system- is neither reactionary nor progressive; it is quite simply fascist-Barthes, Roland.**Selected Writings**, Fontana/Collins, London, 1982, p.461.

11. காயத்திரி சக்கரவர்த்தி ஸ்பிவக், **Interpretation of Culture**, eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, Urbana, III. 1988, p.282.

12. Barthes, Roland, **Selected Writings**, Fontana/Collins, London, 1982, p.472.

13. தொல். பொருள். மரபியல் 85.

14. தொல். பொருள். மரபியல் 91.

15. தொல். சொல். எச்சவியல் 1.

16. தொல். சொல். பெயரியல் 1.

17. 'அப்பொருள் கூறின் சுட்டிக் கூறல்' (தொல், சொல் கிளவியாக்கம். 36) என்ற சூத்திரத்தில் 'பொருள்' என்பது வஸ்துவைக் குறிக்கும்.

"உலகத்துப் பொருள் எல்லாவற்றையும் பாடை தோறும் தாம் அறிகுறியிட்டு ஆண்ட துணையல்லது இவ்வெழுத்தினான் இயன்ற சொல் இப்பொருண்மை உணர்த்தும் என எல்லாப் பாடைக்கும் ஒப்ப முடிந்ததோர் இலக்கணம் இன்மையான் என்க" என்று தெய்வச்சிலையார் எழுதுகிறார். அப்படி எழுதுகையில் 'கல்' என்ற சொல் ஆங்கிலத்தில் 'ஸ்டோன்' என உச்சரிக்கப்படும் என்றும் சொல்லுக்கும் ஒலிப்புக்கும் காரணம் இருந்திருந்தால் வேறுவேறு ஒலிப்பு வந்திருக்க முடியாது என்றும் அர்த்தம் வருகிறது. இதனையே ஒவ்வொரு மொழியும் தாம் அறிகுறியிட்டு ஆண்ட முறைப்படியே நாம் உச்சரிக்கிறோம் எனத் தெய்வச்சிலையார் கூறுகிறார்.

ஆனால் 'முயற்கோடு' என்ற சொல்லுக்குப் பொருள் கூறும் போது இதே தெய்வச்சிலையார் முயல் என்ற ஒலிப்பும் முயல் என்ற வஸ்துவும் வேறு என்று சொல்லாமல் போனது ஆச்சரியமாக இருக்கிறது. சேனாவரையர் 'முயற்கோடு' என்பது பொய்ப் பொருள் குறிக்கிறது என்று கூறினாலும் கூட அதுவும் பொருள் உணர்த்தத்தான் செய்கிறது என்கிறார். அப்படி கூறும்போது சேனாவரையர் 'இடுகுறி'த் தன்மையைப் புரிந்துள்ளது தெரிகிறது.

19. தொல். சொல். எச்சவியல். 2.

20. தொல். சொல். பெயரியல். 2.

21. "தன்னின் வேறாகிய பொருள் தெரியப்படுதலும் பொருள் அறியப்படாது சொல் தன்னையறியப் படுதலும் ஆகிய இரண்டும் சொல்லான் ஆம் என்று சொல்லுவர் புலவர்."

22. சொல்லின் வேறாகிய பொருள்தன்மை அறியப்படுதலும் பொருள்தன்மை அறியப்படாது, அச்சொல் தன்மை

அறியப்படுதலும் என்று இரண்டும் சொல்லான் ஆம் என்று சொல்லுவர் புலவர்."

23. "மேலைச் சூத்திரத்தால் சொற்கள் பொருளுணர்த்தும் என்பது பெறப்பட்டமையால், தானும் பிறிதும் எனப் பொருள் இரண்டு வகைப்படும் என அதனது பாகுபாடு உணர்த்தியவாறு."

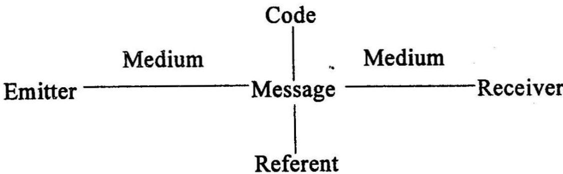
24. **ஒரு மொழி தொடர்மொழி பொதுமொழி என்றா**
இருதிணை ஐம்பால் பொருளையும் தன்னையும்
மூவகை இடத்தும் வழக்கொடு செய்யுளின்
வெளிப்படை குறிப்பின் விரிப்பது சொல்லே
(நன்னூல், சொல்.2)

25. தெரிபு வேறு நிலையலும் குறிப்பில் தோன்றலும்
இருபாற்று என்ப பொருண்மை நிலையே
(தொல்.சொல்.பெயரியல்.3)

26. மேற்கத்திய சிந்தனையாளர்களில் ரோமன் யாக்கப்ஸன் முக்கியமானவர். அவர் கொடுக்கும் வரைபடம் இது.

Context
Message
Addresser ———————— Addressee
Contact
Code

அதுபோல் குறியியல் (Semiology) என்ற பெயரில் நூல் ஒன்று எழுதியுள்ள பியர் கிரார்டு (Pierre Guiraud) என்பவர் கீழ்வரும் வரைபடத்தைத் தருகிறார்.



27. Lemaire, Anika, **Jacques Lacan**, Routledge and Kegan Paul, London, 1970.

28. தொல். சொல். பெயரியல், 3 உரை.

29.

எண்.	ஆகுபெயர் வகை	உரையாசிரியர்கள் தரும் உதாரணம்	சமமான ஆங்கில வகை Metanymy / Synecdoche
1.	பொருளாகு பெயர்	தாமரை நட்டான்	**Part for the whole**
2.	இடவாகு பெயர்	ஊர் வந்தது குந்திபாடி நேரிது	1. Container for the content 2. Place for the product made there
3.	காலவாகு பெயர்	கார் அறுத்தது	
4.	சினையாகு பெயர்	வெற்றிலை நட்டான்	Part for the whole
5.	குணவாகு பெயர்	நீலம் சூடான்	
6.	தொழிலாகுபெயர்	வற்றல் உண்டான்	
7.	எண்ணலாகு பெயர்	ஒன்று கொடு	
8.	எடுத்தலாகு பெயர்	வீசை தந்தான்	
9.	முகத்தலாகு பெயர்	நாழி தந்தான்	
10.	நீட்டலாகு பெயர்	முழம் தந்தான்	
11.	சொல்லாகு பெயர்	உரை செய்தான் மொழி உணர்ந்தார்	
12.	தானியாகு பெயர்	நெஞ்சு நொந்தது விளக்கு முறிந்தது	Part of the body for the feeling
13.	கருவியாகு பெயர்	திருவாசகம் படித்தான்	Instrument for the agent
14.	காரியவாகு பெயர்	இந்நூல் பாட்டியல், இந்நூல் அலங்காரம்	
15.	கருத்தா ஆகுபெயர்	திருவள்ளுவர் கற்றான்	Author for the book
16.	உவமையாகு பெயர்	காளை வந்தான் பாவை வந்தாள்	

(தொல்காப்பியம், நன்னூல் ஆகியவற்றிற்கு உரையாசிரியர்கள் எழுதிய உரைகளிலிருந்து உதாரணங்கள் தொகுக்கப்பட்டுள்ளன)

இங்குத் தமிழ் ஆகுபெயரோடு பொருத்த முடியாத Metanymy-யின் பண்புகளும் உள்ளன. உதாரணமாக, "அவன் வேலை செய்து வாழ்கிறான்", என்ற வாக்கியத்தைத் தமிழில் ஆகுபெயர் என்று கூறமுடியாது. ஆங்கிலத்தில் He lives by his labour என Metanymy கூறலாம். அவன் வேலை செய்து கிடைக்கும் ஊதியத்தால் வாழ்கிறான் என்பதில் ஊதியம் ஓர் ஆகுபெயராய் வருகிறது. ஆனால் தமிழில் ஊதியம் ஆகுபெயர் என்ற ஒன்றில்லை. உரையாசிரியர்களிடம் புது ஆகுபெயர்கள் காணும்போக்கு இருந்தாலும் நன்னூல் ஆகுபெயர் பற்றிய சூத்திரத்தில் பழங்காலத்திலிருந்தே பின்பற்றப்படுவதுதான் (தொன்முறை உரைப்பன) ஆகுபெயர் என்ற எண்ணம் உள்ளது. ஆங்கிலத்தில் உள்ள படைவீரர்களைக் குறிக்க ஆடையைக் குறித்தல், அரசனைக் குறிக்கக் கிரீடத்தைக் குறித்தல் போன்றன தமிழில் தரப்படவில்லை. பொதுவாய்க் கலாச்சாரத் தனித் தன்மை ஆகுபெயரில் காணப்படுகிறது.

இதனை மரபை உடைத்து விரிவுபடுத்தினால் மட்டும் Metanymyயுடன் முழுவதும் பொருந்தும்.

30. சொல் எனப்படுப பெயரே வினையென்று
ஆயிரண் டென்ப அறிந்திசி னோரே
தொல்.சொல்.பெயரியல் 4

இடைச்சொற் கிளவியும் உரிச்சொற் கிளவியும்
அவற்றுவழி மருங்கில் தோன்றும் என்ப
தொல்.சொல்.பெயரியல் 5

31. Barthes, Roland, **Elements of Semiology**, Cape Edition, London, 1872.

32. ச.வே. சுப்பிரமணியன், இலக்கணத் தொகை சொல், ஜெயகுமாரி ஸ்டோர்ஸ், நாகர்கோவில், 1971, ப.201.

33. Barthes, Roland, **Theory of the Text, in Untying the Text A Post-Structuralistic Reader** Ed. by Robert Yound, Routledge and Kegan Paul, London, 1981.

34. பேராசிரியர், பொருளதிகார உரை. கழக வெளியீடு, 1975, ப.414. நச்சினார்க்கினியர், செய்யுளியல் உரை, கழக வெளியீடு, 1965, ப.351.

35. **ஆத்மாநாம் கவிதைகள்;** தன்யா, பிரம்மா பப்ளிஷர்ஸ், ஊட்டி, ப.11.

36. பஞ்சிதன் சொல்லாப் பனுவல் இழையாக
செஞ்சொற் புலவனே சேயிழையா-எஞ்சாத
கையேவா யாகக் கதிரே மதியாக
மையிலா நூல்முடியும் ஆறு.

37. Voloshinov, **Marxist Philosophy of Language**, New York, 1973.

38. தமிழவன், "மொழிதல் கோட்பாடும் இக்காலத் தமிழ்க்கவிதையும்", மேலும், 1992, பிப். மே.

39. சேனாவரையர், "உரிச்சொல் பற்றியோதினாரேனும் ஏனைச் சொற்பொருட்கும் இஃதொக்கும்" என்பதால் பொதுவாய் மொழி பற்றிய கூற்றாய் எடுக்கலாம்.

40. Hodge, Robert & Kress, Gunther, **Social Semiotics**, Basil Blackwell, Oxford, 1988, p.20.

41. Ibid. p.22.

42. ஆ. சிவலிங்கனார், **தொல்காப்பியம் கூறும் உள்ளுறையும் இறைச்சியும்**, உலகத் தமிழ்க் கல்வி இயக்கம், சென்னை, 1985.

43. பிறப்பே குடிமை ஆண்மை ஆண்டோடு
உருவு நிறுத்த காம வாயில்
நிறையே அருளே உணர்வோடு திருவென
முறையுறக் கிளந்த ஒப்பினது வகையே
- தொல்.பொருள். மெய்ப்பாட்டியல், 25

44. பெண்மை சுட்டிய உயர்திணை மருங்கின்
ஆண்மை திரிந்த பெயர்நிலைக் கிளவியுந்
தெய்வம் சுட்டிய பெயர்நிலைக் கிளவியும்
இவ்வென அறியும் அந்தம் தமக்கிலவே
உயர்திணை மருங்கில் பால் பிரிந்திசைக்கும்
- தொல்.சொல்.கிளவியாக்கம் 4

45. Foucault, Michel, **The Order of Things in Untying Text**, Ed. Robert Young, Routledge and Kegan Paul, London, 1981.

46. Spivak, Gayathri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak", in **Interpretation of Culture**, Ed. Cary Nelson and Lawrence Crossberg, Urbana, Illinois, 1988.

47. இச்சிந்தனை ஒரு கோட்பாடாகத் தமிழ்க்கவிதை மதிப்பீட்டுக்குத் தக்கவிதமாக எழுதப்பட்டுள்ளது. பார்க்க: தமிழவன், "மொழிதல் கோட்பாடும் இக்காலக் கவிதையும்", மேலும், பிப். மே. 1992.

48. Riffaterre, Michael, **Interpretation and Descriptive Poetry: A Reading of Wordsworth's Yew-Trees**, in Untying Text, Ed. Barbara Johnson, Routledge and Kegan Paul, London, 1981.

49. தமிழவன், "திருப்பாவை- ஓர் அமைப்பியல் ஆய்வு", மேலும் முதல் இதழ், 1989.

50. திருப்பாவை கட்டுரை பற்றிய, புரியாமையால் வந்த விமரிசனம் ஒன்றும் வெளிப்பட்டுள்ளது. பார்க்க: **காலச்சுவடு** (காலாண்டிதழ்) ப.64.

51. சுப்பிரமணியம், D.K. திருப்பாவை-ஒரு தத்துவ விளக்கம், **நான்காவது கருத்தரங்க மலர்**, இந்தியப் பல்கலைக் கழகத் தமிழாசிரியர் மன்றம், 1972.

52. சண்முகம், எஸ்.வி. **மொழி வளர்ச்சியும் மொழி உணர்வும்**, மணிவாசகர் பதிப்பகம், சிதம்பரம், 1981, ப.271.

53. மேற்படி நூல், ப.242.

54. மேற்படி நூல், ப.243.

55. Singer, Milton, **Man's Glassy Essence, Explorations in Semiotic Anthropology**, Hindustan Publishing Corporation, Delhi 1986.

56. Ibid. p. 81.

57. Ibid. p.83.

58. Silverman, David & Torode, Brian, **The Material Word**, Routledge and Kegan Paul, London, 1980, p.23.

59. Ernesto Laclau-வின் **Politics and Ideology in Marxist Theory** என்ற நூல் பாசிசம் பற்றி ஆயப் பயன்பட்டுள்ள ஆய்வு முறை. 'தமிழ்ப் பார்வை'யையும் ஆயப் பயன்படும். சில வேறுபாடுகளும் உண்டு.

60. Jacobson, Roman, **Linguistics and Poetics in Modern Criticism and Poetry**, Ed. David Lodge, Longman, London, 1988.

61. Ibid. p.37.

62. கவித்வம் எல்லா மொழிக்கும் உள்ள செயல்பாடு என்கிறார் ரோமன் யாக்கப்ஸன், Ibid. p.37.

63. அவற்றுள்
நிரனிறை தானே
வினையினும் பெயரினும் நினையத் தோன்றிச்
சொல்வேறு நிலைஇய பொருள்வேறு நிலையல்

தொல்.சொல்.எச்சம். 9.

64. பொருட்குப் பொருள் தெரியின் அது வரம்பின்றே
தொல்.சொல்.உரியியல். 95.

65. சூத்திரத்து உட்பொருள் அன்றியும் யாப்புற
இன்றியமையா தியைபவை எல்லாம்
ஒன்ற உரைப்பது உரையெனப் படுமே.
தொல்.பொருள்.மரபியல். 105

66. **மொழியியல்** (காலாண்டிதழ்) அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகம், சிதம்பரம்.

67. S/Z என்ற நூலைப் பற்றியும் அதன் சிறப்பைப் பற்றியும் அறிய, பார்க்க: தமிழவன், **ஸ்ட்ரக்சுரலிசம்**, பாரிவேள் பதிப்பகம், பாளையங்கோட்டை, 1982, பக்.319-324.

68. Eco. Umberto, **Interpretation and Overinterpretation**, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p.24.

BIBLIOGRAPHY

1. Althusser, L. 1971. "Ideology and Ideological State Apparatuses" in **Lenin and Philosophy and Other Essays**, London, New Left Books.
2. Althusser, L. and Balibar, E. 1977, **Reading Capital**, London: New Left Books.
3. Barthes, R. 1981. 'Theory of the Text' in **Untying the Text: A Post Structuralistic Reader**, ed. by Robert Young London: Routledge and Kegan Paul.
4. Barthes, R. 1973. **Mythologies** (trans. A Lavers). London: Paladin.
5. Barthes, R. 1972. **Elements of Semiology**, London: Cape Edition.
6. Barthes, R. 1977. **Image-Music-Text** (trans S. Heath) London: Fontana.
7. Barthes, R. 1982. **Selected Writings**, London: Fontana/ Collins.
8. Benjamin, W. 1973. **Illuminations**, (trans, H. Zohn). London: Fontana.
9. Chomsky, N. 1957. **Syntactic Structures**, The Hague, Mouton.
10. Coward, R. and Ellis, J. 1977. **Language and Materialism**, London: Routledge and Kegan Paul.
11. Culler, J. 1978. **Saussure**. London : Fontana.
12. Culler, J. 1983. **Barthes**, London : Fontana.
13. Culler, J. 1983. **On Deconstruction : Theory and Criticism after Structuralism** London : Routledge and Kegan Paul.
14. Eagleton, Terry, 1983, **Literary Theory : An Introduction** Oxford: Blackwell.
15. Eco. U. 1976. **A Theory of Semiotics, Indiana,** : Indiana University Press.
16. Eco. U. 1992. **Interpretation and Overinterpretation, Cambridge**, Cambridge University Press.
17. Foucault, M. 1971. "Orders of Discourse", **Social Science Information**, 10(2) 7-30.
18. Foucault, M. 1970. **The Order of things: the Archaeology of Human Sciences**, Tavistock Publications, London, 1970.
19. Foucault, M. 1972. **The Archaeology of Knowledge** (trans, J. Strachey). Harmondsworth : Penguins.

20. Freud, S. 1965. **The Interpretation of Dreams** (trans, J. Strachey, New York : Avon Books.

21. Halliday, M.A.K. 1978. **Language as Social Semiotic**, London: Edward Arnold.

22. Hawkes, T. 1977. Structuralism and Semiotics, London : Methuen.

23. Hodge, Robert and Kress, Gunther. 1988. **Social Semiotics**, Oxford, Basil Blackwell.

24. Jameson. Fredric, 1972. **The Prison-House of Language : A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism.** Princeton and London : Princeton University Press.

25. Kristeva, J. 1980. **Desire in Language** (trans. T. Gore, A. Jardine, L. Rondiez). New York: Columbia University Press.

26. Kristeva, J. 1986. **The Kristeva Reader**, ed., Toril Moi, Oxford Blackwell.

27. Leach, E. 1970 **Claude Levi-Strauss**. London: Fontana.

28. Levi-Strauss, C. 1963. **Structural Anthropology** II (trans. M. Layton) Harmondsworth: Penquin

29. Lemaire, Anika. 1970. **Jacques Lacan**, London: Routledge and Kegan Paul.

30. Lodge, David. (ed.,) 1988. **Modern Criticism and Theory**. London and New York : Longman.

31. Pierce, C.S. 1940/65. **Collected Papers**. Cambridge, Mass. Belknap Press.

32. Saussure, F. ed. 1974. **Course in General Linguistics** (ed. J. Culler, trans. W. Baskin), London, Fontana.

33. Silverman, D. and Torodo, B. 1980. **The Material Word**. London: Routledge and Kegan Paul.

34. Singer, Milton 1986. **Man's Glassy Essence**, Explorations in **Semiotic Anthropology**, Delhi : Hindustan Publishing Corporation.

35. Voloshinov, V.N. 1973. **Marxism and The Philosophy of Language**, New York: Seminar Press.

36. Whorf, B. 1956. **Language, Thought and Reality** (ed. J. Carroll), Cambridge, mass: MIT Press.

37. Williams, R. 1977. **Marxism and Literature**, London: Oxford University Press.

38. Wittgenstein, L. 1971. **Tractatus Logico-Philosopicus** (2nd edition), London : Routledge and Kegan Paul.

உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்
சென்னை - 600 113
அண்மை வெளியீடுகள்

	ரூ.பை.
உலகத் தமிழிலக்கிய வரலாறு கி.பி. 901 - கி.பி. 1300	100.00
உலகத் தமிழிலக்கிய வரலாறு கி.பி. 1851 - 2000	180.00
தமிழக வானவியல் சிந்தனைகள்	35.00
தமிழியல் ஆய்வுச் சிந்தனைகள்-நாட்டுப்புறவியல்,கலை,பண்பாடு	90.00
தொல்காப்பியம்-எழுத்ததிகாரம் மூலமும் நச்சினார்க்கினியர் உரையும்	200.00
வாழிய செந்தமிழ்	140.00
பேராசிரியர் அ.மு.பரமசிவானந்தம்	40.00
தமிழக எல்லைப் போராட்டங்கள்	60.00
திருப்புகழ் ஒளிநெறி பகுதி - I	90.00
திருப்புகழ் ஒளிநெறி பகுதி - II	90.00
திருப்புகழ் ஒளிநெறி பகுதி - III	80.00
தொல்காப்பியம்-சொல்லதிகார மூலமும் சேனாவரையருரையும்	200.00
தொல்காப்பியம்-பொருளதிகார மூலமும் நச்சினார்க்கினியர் உரையும்	325.00
தொல்காப்பியம் -. பொருளதிகார மூலமும் பேராசிரியர் உரையும்	300.00
Economic Heritage of the Tamils	115.00
மலேசியத் தமிழரும் தமிழும்	100.00
மொழி, சமய, சமுதாயத் தளங்களில் பாவாணர் பங்களிப்பு	50.00
தமிழ்ப் புனைகதைகளில் உளவியல்	35.00
தமிழியல் ஆய்வுச் சிந்தனைகள் - தொல்லியல், வரலாறு, சமூகவியல்	100.00
கவிதையியல்	50.00
பண்பாட்டு நோக்கில் திருமுறைகள்	30.00
கதைப் பாடல்களில் கட்டுப்பாட்டு மீறல்கள்	95.00
Bibliography on Translations	175.00
சங்க இலக்கிய ஆய்வு தெ.பொ.மீ.யும் மேலை அறிஞரும்	60.00
திராவிட மொழி இலக்கியங்கள்	200.00
வா.கீ.ச. கலாநிதி கி.வா.ஜகந்நாதன்	60.00
நாசுதிராதிக்-ஞாலமுதன்மொழிஆய்வுகளுக்குப்பாவாணர் தரும் ஒளி	35.00
தமிழ்ச்சொற் பிறப்பாராய்ச்சி	45.00
மொழி பெயர்ப்பியல்	45.00
தமிழில் தத்துவ நூல்கள்	40.00
சி.வை. தாமோதரம்பிள்ளை	40.00
சொல்லிலக்கணக் கோட்பாடு தொல்காப்பியம் - முதல் பகுதி	70.00
இசுலாமியச் சிற்றிலக்கியங்கள்	40.00
பாவாணர் கடவுள் நம்பிக்கையும் சமயச் சால்பும்	30.00
மகளிர் முன்னேற்றத்தில் "அவள் விகடன்" இதழின் பங்களிப்பு	35.00
திருக்குறள் உரைச் சிந்தனைகள்	50.00
தமிழர் நாட்டு விளையாட்டுகள்	95.00
தமிழர் பழக்க வழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும்	120.00
மீனவர் சமுதாய நாட்டுப்புறப் பாடல்கள்	35.00
A Course in Modern Standard Tamil	65.00
இசை மருத்துவம்	45.00
கம்பன் களஞ்சியம்	550.00
குலோத்துங்கன் பார்வையில் சமுதாயம்	70.00

---

627 பழந்தமிழில் அமைப்பியல் மற்றும் குறியியல் ஆய்வுகள் 45.00